مقالات الجهم بن صفوان
وأثرها في الفرق الإسلامية

تأليف
ياسر قاضي

الجزء الأول

أضواء السلف



الطبعة الأولى

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

دار أضواء السلف

للنشر والتوزيع

لصاحبها



الرياض - الربوة - الدائري الشرقي - مخرج ١٥ ص ب ١٢١٨٩٢

الرمز ١١٧١١ ت ٢٣٢١٠٤٥ جوال ٠٥٠٥٢٨٠٣٢٨



مقالات الجهم بن صفوان

وأثرها في الفرق الإسلامية

الجزء الأول


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي جعل في كل زمانٍ فترةً من الرسل ، بقايا من أهل العلم يَدْعُون مَن ضلّ إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى . يُحْيُون بكتاب الله الموتى ، ويُبَصِّرون بنور الله أهل العمَى .

فكم من قتيلٍ لإبليس قد أحيوه ! وكم من ضالٍ تائهٍ قد هدوه !

فما أحسن أثرهم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم !

ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عقال الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله ، وفي الله ، وفي كتاب الله ، بغير علم . يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم ،فنعوذ بالله من فتن المضلين(١) .

والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله ، أشرف خلق الله ، وأفضل رسله ، المبعوث للناس كافة بالهدى والرحمة ، وبسعادة الدارين ، لمن آمن به وأَحبّه واتبع سبيله ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أمّا بعد :

---

(١) من مقدمة الإمام أحمد بن حنبل في كتابه : الردّ على الجهمية (ص ٧٣) .

فإنّ الله سبحانه وتعالى علم ما عليه بنو آدم من كثرة الاختلاف والافتراق ، وتباين العقول والأخلاق ، حيث خُلقوا من طبائع ذات اختلاف ، وابتلوا بتشعّب الأفكار والخواطر ، فبعث الله الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، ومبيّنين للناس ما يضلهم ويهديهم ، وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه .

وكان آخر هؤلاء الرسل زمناً ، وأوّلهم شرفاً ، محمد بن عبد الله ﷺ ، أرسله الله تعالى بعد فترة من الرسل ، بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة ، فبلّغ الرسالة ، ووضّح المحجة ، وجاهد في سبيل الله الكافرين ، وعبد ربّه حتى أتاه اليقين .

فلم يمض ﷺ إلى ربّه عزّ وجلّ إلا وقد دخل الناس في دين الله أفواجاً وترك أصحابه على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك .

وكان الصحابة رضي الله تعالى عنهم يسمعون القرآن ويفهمون معناه ، ويؤمنون به ويعملون بشرائعه .

وكان فهم الصحابة لكتاب ربّهم وسنّة نبيّهم واعتصامهم بهما حائلًا بينهم وبين الانحراف والتنازع والتفرّق المذموم ، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُۥ ۗ وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١] فبقيت الأمة على منهاج النبوة ما شاء الله تعالى تنهج سنة النبي ﷺ وطريقته ، حتى رفعت الفتنة أعناقها فخلف خلفٌ أحدثوا في دين الله تعالى مقالات وأموراً لم تكن معهودة من قبل ، واستوردوا آراء من أمم ماضية متخلّفة مشركة ، قد ضلّوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل .

وهذه كلها من سنن الله الكونية ، كما قال تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ

نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ﴾ [الفرقان: ٣١] .

فبهذه المخالفة يستبين الحقّ من الباطل ، ويعلم الله الذين جاهدوا من المؤمنين والصابرين من الذين نكصوا على أعقابهم وسقطوا في فتن المضلين .

وكان من أعظم هؤلاء المخالفين للرسل بلاءً ، وأفسدهم مقالة ، الجهم بن صفوان ، الذي كان لآرائه ومقالاته الأثر الخطير على هذه الأمة لما أفرزته من آراء أثّرت في ظهور الفرق وأضعفت كيان الأمة وجَعلتها شذر مذر .

ولقد انتبه علماء السلف لخطورة مقالاته ، فبذلوا جهودهم في الردّ عليه ، وصنّفوا تصانيف اشتملت على تأصيل العقيدة الصحيحة والردّ على المنحرفين ، ومن هؤلاء الأئمة : الإمام أحمد بن حنبل ، وعثمان بن سعيد الدارمي ، وأبوبكر بن خزيمة ، وعبيد الله بن محمد بن بطة العكبري ، وغيرهم كثير .

وقد نبّه شيخنا الأستاذ الدكتور محمد بن خليفة التميمي - حفظه الله تعالى - أثناء دراستنا عليه في السنة المنهجية في قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة إلى ضرورة دراسة مقالة الجهم بن صفوان وآرائه ، وكذا ردود علماء السنة عليها ، وبيان أثرها في الفرق المختلفة ، فانشرحت نفسي لذلك و- بعد الاستخارة والمشورة - نشطتُ للكتابة في الموضوع لنيل درجة العالمية (الماجستير) ، فسجلته باسم :

« أثر مقالات الجهم بن صفوان في الفرق الإسلامية » .

سبب اختياري للموضوع

وسبب اختياري للموضوع يرجع إلى الأمور الآتية :

١ ـ أنّ جهم بن صفوان كان له أثرٌ بالغٌ في انحراف كثير من الفرق الإسلامية ، فهوالذي تولّى بثّ أفكار شيخه الجعد بن درهم حتى نُسبت إليه فرقة الجهمية ، ولأسباب سأبيّنها في محلها استطاع أن يدعوإلى عقائده ويظهر ضلالاته ، بخلاف شيخه الجعد .

وجمع من الطامات والبدع ما تفرّق في غيره ، بل لا يكاد يوجد رجلٌ في تاريخ المسلمين يقاربه في إفساده .

قال الإمام ابن القيّم : « وعامة البدع المحدثة في أصول الدين من قول هاتين الطائفتين : الجهمية والقدرية »[١] .

ونقل شيخ الإسلام كلام بعض أهل العلم فيه : « ما أعلم من تكلّم في الإسلام قوم أخبث منهم »[٢] .

إذ تمكّن من بذر جذور مقالات التعطيل ، والقول بخلق القرآن ، وإنكار العلوّ ، والإرجاء ، والجبر ، وغير ذلك من البدع . لذا كان جديراً أن يُبحث دور هذا المبتدع وأثره في انحراف الفرق الإسلامية .

ولقد أنشد ابن القيّم في (نونيّته) الجيمات الثلاث التي تلوّث بها الجهم بن صفوان فقال :

جبر وإرجاء وجيم تجهّم فتأمل المجموع في الميزان

ثمّ بين رحمه الله أنّ الفرق الكلامية كلّهم وارثون عنه ، كلٌّ بقدر

---

(١) إعلام الموقّعين (١/ ٣٧٥) .

(٢) التسعينية (١/ ٢٤٠) .

بدعته[١] :

تالله ما استجمعن عند معطل جيماتها ولديه من إيمان
والجهم أصلها جميعا فاغتدت مقسومة في الناس بالميزان
والوارثون له على التحقيق هم أصحابها لا شيعة الإيمان
لكن تقسّمت الطوائف قوله ذو السهم والسهمين والسهمان
لكن نجا أهل الحديث المحض أتبـ ـاع الرسول وتابعوا القرآن

٢ـ ظنّ كثير من الناس أنّ آراء الجهم بادت واندثرت ولم يبق لها وجود في زماننا ، بيد أنّ الأمر على عكس من ذلك ، حيث توارثت الفرق الكلامية أقوال جهم وتقاسمتها فيما بينهم - كما ذكر ذلك ابن القيّم في الأبيات السالفة . فالبحث عن ضلالاته وبيان فساد مقالته أمرٌ أساسيٌ للردّ على جميع الفرق الكلامية .

٣ ـ أنّ الجهم بن صفوان من أوائل من أدخل على المسلمين ضلالات فلسفة اليونان ، حيث كان أوّل من قدّم العقل على النقل ، وقال بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ، وأنكر كل ما سوى المحسوس ، وقال بالتعطيل ، وغير ذلك من المقالات التي يتضّح من خلالها تأثره بأممٍ قد ضلوا من قبل وأضلّوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل .

٤ ـ لا توجد طائفة أوفرقة - غير الجهميّة الخالصة الذين لا وجود لهم في زماننا - تعظّم أوتوالي هذا المبتدع ، بل كثير من الفرق - وبالذات الفرق الكلامية - يتبرؤون منه ومن عقائد الجهمية ، ومع ذلك يتفقون معه في كثيرٍ من أصوله ومقالاته . فإثبات هذه الاتفاقات ، وبيان تأثير جهمٍ

---

(١) النونية - مع شرح الهرّاس (١/ ٤١٠) .

على المعتزلة والزيدية والإباضية والرافضة والأشاعرة والماتريدية فضيحة لهم ، وبيان تلبيسهم في التبرؤ من الجهم بن صفوان .

٥ ـ لم تُكتب ، مع ذلك كله – فيما أعلم – رسالة أوبحثٌ مستقلٌ توضّح هذه الآثار على الفرق وموقف أهل السنة منها .

٦ ـ رغبتي الشديدة – وأنا في بداية التخصّص في هذا المجال – أن أطّلع على أكثر مصادر أهل السنّة ، وأن أبحث في موضوعٍ شاملٍ لأهمّ أبواب الاعتقاد لكي يتأتّى لي الإلمام بمسائلها والاطلاع على كَلام أهل العلم فيها ، كما أردتُ أن أطلع على أهمّ كتب الفرق الكلامية لكي أعرف حقيقة أقوالهم من مصادرها ، فوجدتُ في هذا الموضوع بغيتي .

خطة البحث

وأمّا خطة هذه الرسالة ، فهي كالآتي :

قد قسّمت هذا البحث إلى مقدمة ، وتمهيد ، وسبعة أبواب ، وخاتمة ، على النحوالتالي :

المقدمة : وقد اشتملت على الافتتاحية ، وبيان سبب اختياري للموضوع ، وخطة البحث ، والمنهج الذي سرت عليه ، والصعوبات التي واجهتني ، والشكر والتقدير .

التمهيد : وفيه ستة مباحث :

المبحث الأول : استقامة الرعيل الأول على العقيدة الصحيحة

المبحث الثاني : ابتداء افتراق المسلمين واختلافهم في باب الاعتقاد

المبحث الثالث : الحالة السياسية في بداية القرن الثاني الهجري وأثرها في ظهور البدع

المبحث الرابع : ترجمة مختصرة للجهم بن صفوان .

ويشمل تسعة مطالب :

المطلب الأول : اسمه وكنيته ونسبه

المطلب الثاني : بلده ونسبته

المطلب الثالث : نشأته

المطلب الرابع : شيوخه وسلسلة إسناد مقالاته

المطلب الخامس : تأثره بالسمّنية

المطلب السادس : علمه

المطلب السابع : صفاته الخُلقية والخِلقية

المطلب الثامن : أعماله

المطلب التاسع : مقتله

المبحث الخامس : موقف علماء أهل السنّة منه

المبحث السادس : مفهوم ودلالة كلمة (المقالة)

الباب الأول : أثر مقالته في مصادر التلقي في الفرق الإسلامية

وفيه فصلان :

الفصل الأول : ردّه للوحي ومعارضته بالعقل .

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها

الفصل الثاني : أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية .

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : أثرها على المعتزلة ومن وافقهم

المبحث الثاني : أثرها على الأشاعرة والماتريدية

الباب الثاني : أثر مقالته في مسمّى الإيمان والكفر في الفرق الإسلامية
وفيه فصلان :
الفصل الأول : مقالته في مسمّى الإيمان والكفر ، وفيه مبحثان :
المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك
المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها
الفصل الثاني : أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية ، وفيه مبحثان :
المبحث الأول : أثرها على الأشاعرة والماتريدية
المبحث الثاني : أثرها على الفرق الأخرى
الباب الثالث : أثر استدلاله على وجود الله في الفرق الإسلامية
وفيه فصلان
الفصل الأول : استدلاله على وجود الله ، وفيه مبحثان :
المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك
المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها
الفصل الثاني : أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية
وفيه مبحثان :
المبحث الأول : أثرها على المعتزلة ومن وافقهم
المبحث الثاني : أثرها على الأشاعرة والماتريدية
الباب الرابع : أثر مقالته في الصفات في الفرق الإسلامية
وفيه فصلان
الفصل الأول : مقالته في الصفات
وفيه أربعة مباحث :
المبحث الأول : مقالته في الصفات عموماً

المبحث الرابع : مقالته في الشفاعة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها

الفصل الثاني : أثر هذه المقالات في الفرق الإسلامية

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في عذاب القبر

المبحث الثاني : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في الصراط

المبحث الثالث : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في الميزان

المبحث الرابع : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في الشفاعة

الباب السادس : أثر مقالته في القدر في الفرق الإسلامية

وفيه فصلان :

الفصل الأول : مقالته في القدر

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها

الفصل الثاني : أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية

الباب السابع : مقالاته التي لم تتأثر بها الفرق الإسلامية

وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول : مقالته في علم الله

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها

الفصل الثاني : مقالته في الملائكة

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها

الفصل الثالث : مقالته في الجنة والنار

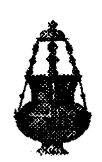
وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها

الخاتمة : وفيها أهمّ النتائج التي توصّلت إليها من خلال البحث

كما لخّصت أثر الجهم بن صفوان على كل فرقة بحدة في جدولٍ خاص ، والتوصيات .



منهج البحث

اتبعت في كتابة هذه الرسالة الخطوات التالية :

* تتبّعت كتب السلف المطبوعة في مجال الاعتقاد ، وكذا كتب المقالات ، بحسب الإمكان والجهد ، وذلك لاستخراج مقالات جهم بن صفوان وآرائه . وأقصد بـ(مقالاته) كلّ ما أثر عنه من آراء عقدية ، سواء انفرد بها أوشاركه غيره فيها .

* اقتصرت في جمع المقالات على ما نسب إلى (الجهم) خاصة ، لا إلى ما نسب إلى (الجهمية) عامة ، إذ محلّ البحث هوشخصية جهمٍ وآراؤه[(١)] .

---

(١) **ومن الأمثلة على ذلك** : أنّ الجهمية أنكروا الإسراء « انظر : الشريعة للآجري (٢/ ١١٤) ، والتنبيه والردّ للملطي (ص . ٩٦) » ، ولكنّني لم أقف على أحد من العلماء نسب هذا الإنكار إلى جهم نفسه ، لذلك لم أذكره في هذه الرسالة ، علماً بأنّ إنكار الإسراء لازم لقوله بإنكار العلوّ .

وكذلك ذكر شيخ الإسلام أنّ الجهمية يحرّمون الاستثناء في الإيمان « انظر : الإيمان لابن تيمية (ص . ٤١٠) » ، ويقولون : إنّ أسماء الله تعالى مخلوقة « انظر : مجموع الفتاوى (٦/ ١٨٦) » ، ولكنّي لم أر من بيّن قول جهمٍ نفسه في هاتين المسألتين ، فلم أتطرّق إليهما في الرسالة .

إلا أنّني قد اضطررت في بعض الأحيان أن آتي بشبهات (الجهمية) في مسألة ما وإن لم تكن هذه الشبهات نسبت إلى جهم نفسه ، وذلك لأنّه في بعض الأحيان لم أجد شبهات جهم ، فاستأنست بما ورد عن الجهمية ، خاصة إذا وجدت هذه الشبهة في كتب السلف ، ككتب الإمام أحمد أوالدارمي أوالآجري وغيرهم .

وقد فرّقت بين شبهات جهمٍ وشبهات الجهمية عند عرضي لها .

* رتّبت هذه المقالات حسب الخطة التي ذكرتها سابقاً .

* راعيت التسلسل الزمني في عرض نقولات العلماء عنه ، ولم أخالف في ذلك إلا لغرضٍ .

* حاولت بقدر الاستطاعة أن أبيّن أصل مقالة جهم ومصدرها .

* ركّزت في ردّ مقالات الجهم على إيراد كلام علماء السلف .

* توخّيت الاختصار في ردّ مقالات الجهم ، إذ كلّ مقالة من هذه المقالات مبحوثة في كتب ورسائل علمية مخصّصة لها ، والمقصود من هذه الرسالة بيان أثر هذه المقالات على الفرق الكلامية .

* راجعت ما تيّسر لي من أمّات كتب الفرق الكلامية ، واستخرجت منها ما يدلّ على توافق رأيهم مع رأي جهم في هذه المقالات .

* لخصّت أهمّ تطوّرات المذهب الأشعري والمراحل التي مرّ بها ، وذلك لأنّ إبراز هذا التطوّر ، وبيان مخالفة متأخريهم لأسلافهم ، أكبر دليل على ابتداعهم ومخالفتهم للحق .

* لم ألتزم الردّ على مقالات الفرق المتأثرة بالجهم ، اكتفاءً بردّي على أصل مقالة الجهم .

* ذكرت خلاصة عند كلّ أثر على شكل نقاط .

* نظراً لتتبّع شيخ الإسلام ابن تيمية لمقالة جهم في معظم مسائل الاعتقاد ، وكشفه لعوارها وبيان بطلانها ، فإنّي أكثرت من النقل عنه رحمه الله .

* عزوت الآيات القرآنية إلى سُوَرها بذكر أرقام الآيات ، وكتابة الآيات بالرسم العثماني .

* خرّجت الأحاديث تخريجاً علميّاً مختصراً ، ثم حكمت على متنه

بالتصحيح أوالتضعيف ، إلا إذا كان الحديث مخرّجاً في الصحيحين أوأحدهما فحينئذٍ أكتفي بعزوه إليهما أولأحدهما للدلالة على صحته . أمّا إذا كان غير ذلك ، فذكرت المصادر المهمّة ، ثمّ حكمت على الحديث بناء على أقوال الأئمة المعتبرين في هذا الفنّ ، ولم أتوسّع في التخريج إلا إذا رأيتُ الحاجة إلى ذلك .

* الإحالات إلى صحيح البخاري لـ (فتح الباري) لابن حجر ، والإحالات إلى صحيح مسلم لـ (المنهاج شرح صحيح مسلم) للنووي .

* شرحتُ العبارات والمصطلحات التي تدعوالحاجة إلى شرحها .

* اكتفيت عند الإحالة إلى مصدرٍ بذكر الاسم والجزء والصفحة ، تاركاً التفاصيل للفهرس .

* أمّا كتب تفسير ، فقد ذكرتُ رقم الجزء والصفحة المطابقة للمطبوع الذي رجعت إليه ، ثمّ ذكرت الآية والسورة التي ورد فيها هذا النصّ ، لكي يسهل على الباحث عند المراجعة مراجعة النصّ وإن لم يكن معه الطبعة نفسها التي رجعت إليها .

* إذا نقلتُ عن مصدر غير مباشر - لعدم تمكني من الوصول إلى المصدر الأصلي - أبيّن ذلك في الهامش ، وأذكر الكتاب الذي نقلتُ منه هذا النصّ .

* كثيراً ما أقتصر على ذكر جزء من اسم الكتاب ، مثل (حادي الأرواح) بدلّا من (حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح) ، أوذكر الاسم المشهور للكتاب وإن لم يكن المؤلف سمّاه بهذا الاسم ، مثل (صحيح البخاري) بدلّا من (المسند الجامع الصحيح المختصر من سنن رسول الله ﷺ وأيامه) ، ولم أفعل هذا إلا إذا أمن اللبس .

* إذا قلت (نفس المصدر) ، أعني المصدر الذي ذكرته قبل هذه الإحالة .

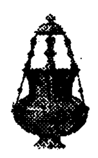
* إذا أحلت إلى كتاب أجنبي ،فالترجمة لذلك النصّ قمت بها بنفسي .

* جعلت فهارس في نهاية الرسالة للآيات والأحاديث والفرق والغريب . فأمّا الآيات ، فرتبّتها على ترتيب المصحف ، وأمّا الأحاديث ، فرتّبتها على الحروف الهجائية .

* ترجمتُ للأعلام غير المشهورين الواردة أسماؤهم في صلب هذا البحث - مستثنياً من ورد منهم في التمهيد - وذلك في ملحقٍ في نهاية الرسالة .

* لم أطوّل في تراجم الأعلام ، واكتفيتُ في كل عَلَم بذكر اسمه وعقيدته وسنة وفاته ، وربّما أذكر بعض كتبه التي ألّفها ، ثم أحيل إلى مصدرٍ أوأكثر لمن أراد التوسّع في ترجمته .

* ترجمتُ لجميع الفرق المذكورة في الرسالة بترجمة مختصرة عند أوّل ورودها في صلب الرسالة .



الصعوبات

وقد واجهتني بعض الصعوبات أثناء كتابتي لهذه الرسالة ، من أهمّها :

الأولى : إثبات صحة ما نسب إلى الجهم بن صفوان من المقالات ، وذلك أنّ أكثر المقالات ذكرت في كتبٍ ألّفت بعد زمن الجهم بقرونٍ عديدةٍ ، وليس لها أسانيد ، ممّا اضطرني لاتباع ما يلي :

١ - إذا كانت المقالة متواترة مذكورة في كثيرٍ من المصادر - كقول جهمٍ في خلق القرآن مثلًا - اكتفيت بشهرتها عن البحث عن إسناد لها ، واعتبرت هذه المقالة من مقالاته .

٢ - إذا كانت المقالة مذكورة عند عالم موثوقٍ ومعروفٍ بالأمانة في نقل كلام الخصوم - كشيخ الإسلام ابن تيميةَ مثلًا - اعتبرت تلك المقالة مقالة للجهم ، وإن لم أجد من صرّح بها غيره . ومن الأمثلة على هذا : مقالات جهمٍ في المسائل المتعلّقة بالقضاء والقدر ، فلم أجد عالماً آخر ذكر هذه المقالات سوى شيخ الإسلام .

٣ - إذا كانت المقالة متّفقة مع أصول جهمٍ الثابتة عنه ، اعتبرت تلك مقالة له وإن لم يصرّح بها إلا عالم واحد . ومثال ذلك : مقالة جهم في إنكار الشفاعة ، حيث لم يذكرها إلا عالم واحد ، ولكنّها تتّفق تماماً مع أصل جهم في الإيمان .

٤ - وأمّا ما عدا ذلك ، فقد بحثتُ في المسألة ، وحكمت على صحة نسبة المقالة إليه أوعدم ذلك بناءً على القرائن ، فقد أُثبت تلك المقالة ، وقد لا أُثبتها . ومن الأمثلة على الأول : إنكار جهم لعذاب القبر ، حيث لم ينصّ على هذه المقالة سوى عالم واحد ، ولكن هناك قرينة تؤيد هذه المقالة ، فأثبتها . ومن الأمثلة على الثاني : قول بعض أهل العلم إنّ

الجهم كان يرى شبهة (تعدّد القدماء) في نفي الصفات ، فقد ناقشتُ نسبة هذه المقالة إليه ولم أثبتها .

الثانية : بيان الواسطة بين الجهم بن صفوان والمعتزلة ، أوبمعنى آخر : كيفية تأثير جهم على المعتزلة(١) .

فقد يرد سؤالٌ : ما الدليل على أنّ هذه الفرق أخذت مقالات جهم من الجهم نفسه أومن كتبه أوأتباعه ، إذ من المحتمل أنّهم أخذوها من المصادر نفسها التي أخذ منها جهمٌ ، كالفلاسفة مثلًا ؟

والجواب على هذا الإشكال أن يُقال : ما دام أنّه قد ثبت أنّ الجهم هوأوّل من أدخل هذه المقالات على المسلمين ، فسواءً أخذتها المعتزلة منه مباشرة أورجعوا إلى مصادره ، فهوالمؤسس الحقيقي لهذه الأراء والمشهّر لها ، لأنّ نشرها على يده كان توطئة وتمهيداً لقبولها لدى الفرق الأخرى .

الثالثة : صعوبة الحصول على المصادر الأصلية عند الزيدية ، والإباضية والرافضة ، فلم أتمكّن من الاطلاع المباشر إلا على كتبٍ يسيرة لهذه الفرق . وقد اضطررت إلى أن أنقل كثيراً من كلامهم من كتبٍ آخرى .

ولوضوح تأثر هذه الفرق بالمعتزلة ، لم أر حاجة ماسة إلى الإكثار من النقل عنها ، واكتفيت بنقل بعض النصوص عنهم في كلّ مسألة من المسائل .

---

(١) وأمّا بقية الفرق ، فالأمر أهون ، لأنّهم تأثروا بالمعتزلة مباشرة ، وقد بُحث هذا التأثير في بعض الرسائل الجامعية ، منها : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للباحث : عبد اللطيف بن عبد القادر الحفظي ، و: الصلة بين التشيّع والاعتزال للباحث : محمد حامد الجدعاني ، و: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة ، للباحث منيف بن عايش العتيبي .

شكر وتقدير

وفي نهاية هذا البحث ، واستجابة لأمر النبي ﷺ القائل : « لا يشكر الله من لا يشكر الناس »(١) ؛ فإنّني أحمد الله سبحانه وتعالى وأشكره أولًا وآخراً أنْ خلقني وهداني للإسلام ، فـ ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴾ [الأعراف: ٤٣] ، فاللهم كما هديتني من غير حولٍ منّي ولا قوّة ،وأسألك أن تثبتني . كما أشكره جلّ وعلا أن وفّقني لطلب العلم ويسّر لي سُبُل ذلك ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾ [إبراهيم: ٣٤] .

كما أسأله جل وعلا أن يجعلني شاكراً لنِعَمِه ، مثنياً بها عليه ، وأن يغفر لي تقصيري في ذلك ، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه . كما أشكر والديّ الكريمين اللذين ربيّاني وأحسنا تربيتي ، وآثرا كثيراً من زهرة الحياة الدنيا وزينتها من أجل تربيتي في بيئة صالحة ، وتحمّلا المشاق في ذلك ، ثم شجّعاني وساعداني وحضّاني على طلب العلم ، وما زالا يفعلان ذلك مع حاجتهما إليّ . فأمتثل أمر الله تعالى فيهما ، وأقول ﴿ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴾ [الإسراء: ٢٤] كما أسأله تعالى أن يبارك في أعمارهما ، وأن يجزيهما عنّي خير ما جازى والدين عن ولدهما ، وأن يجعلني وإياهم من أهل الفردوس الأعلى ، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه .

---

(١) رواه أبوداود في سننه ، كتاب الأدب ، باب في شكر المعروف (٥/ ١٧ ، حديث ٤٨١١) ، والترمذي في سننه كتاب البرّ والصلة (٤/ ٣٣٩ ، حديث ١٩٥٤ و١٩٥٥) ، وصحّحه ، وذكره الألباني في صحيح الجامع (حديث ٦٦٠١) .

والشكر موصول لشيخي الفاضل ومشرفي على هذه الرسالة ، الذي كان صاحب الفضل - بعد الله تعالى - في اختيار الموضوع واقتراحه ، وكان لتشجيعه إياي أكبر الأثر في شحذ همّتي للقيام بهذا العمل : فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور محمد بن خليفة التميمي - حفظه الله - ، الذي حمل همَّ رسالتي منذ تسجيلها حتى تسليمها ، وقد شملني بتوجيهاته وإرشاداته ، وغمرني بسعة صدره وجميل خلقه ، رغم كثرة أشغاله وتوالي أعبائه ، ممّا كان له الأثر الكبير على إخراج هذه الرسالة في صورتها النهائية .

وأشكر جميع المشايخ الذين تتلمذتُ عليهم ، وأخصّ بالذكر منهم : فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف - حفظه الله تعالى - ، فقد رعاني رعاية الأب لولده ، ولولا فضل الله عليّ ثمّ جهوده لما وصلتُ إلى ما وصلتُ إليه .

وأتوجّه بالشكر الجزيل للقائمين على الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوّية عامة وقسم العقيدة خاصة ، الذين أفدتُ منهم خلال سني الدراسة بهذه الجامعة المباركة - زادها الله تعالى بركة وشرفاً ورفعة - ، فأسأل الله تعالى أن يجزيهم عنّي وعن جميع طلبة هذه الجامعة خير الجزاء وأوفاه في الدنيا والآخرة .

كما أشكر رفيقة حياتي وزوجتي أمّ عمّار على صبرها معي طوال هذه السنوات في سفري لطلب العلم ، وفي كتابة هذه الرسالة ، فالله أسأل أن يجزيها خيراً وأن يبارك لها ولأولادنا في الدنيا والآخرة .

كما أشكر كلّ من ساعدني بإعارة كتاب ، أوإبداء رأي أونصيحة ، أوبدعاء لي بظهر الغيب ، فجزى الله تعالى الجميع خيراً ، والحمد لله أولًا وآخراً ، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله محمدٍ وعلى آله وصحبه وسلّم .

التمهيد

* وفيه ستة مباحث :

المبحث الأول : استقامة الرعيل الأول على العـــقيدة الصحيحة

المبحث الثاني : ابتداء افتراق المسلمين واختلافهم في باب الاعتقاد

المبحث الثالث : الحالة السياسية في بداية القرن الثاني الهجـــري وأثرها في ظهـــور البدع

المبحث الرابع : ترجمة مختصرة للجهم بن صفوان

المبحث الخامس : موقف علماء أهل الســـنّة منه

المبحث السادس : مفهوم ودلالة كلمة (المقالة)



المبحث الأول

استقامة الرعيل الأول على العقيدة الصحيحة

من الأمور المقرّرة عند أهل السنة والجماعة أنَّ النبي ﷺ قد فصّل لأمّته جميع ما يحتاجون إليه من علم ، وأنّ الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموا مراد النبي ﷺ ، ثم نقلوا ذلك إلى التابعين وهؤلاء نقلوها إلى أتباعهم بعدهم .

وهذا أصل مهم جداً ، إذ يترتّب عليه أمور كثيرة . فمن سلّم لهذا الأصل سلم من الانحراف في باب العقيدة ، ومن شكّك فيه ضلّ وأضلّ .

ولقد أمر الله نبيّه بإبلاغ رسالته ، وحذّره من التقصير في تبليغه ، فقال تعالى : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧] ، فبيّن أنّه إن قصّر في الإبلاغ قصّر في رسالته ومسؤوليّته . والإبلاغ من مهمة الرسل كلهم ، كما قال : ﴿فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النحل: ٣٥] .

ولا شكّ ولا ريب أنّ الرسول ﷺ قد أدّى الأمانة - التي هي تبليغ الرسالة - حقّ الأداء ، وقد قال ﷺ في الحديث الذي رواه عبد الله بن عمرو: « إنه لم يكن نبيّ قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدلّ أمته على خير ما يعلمه لهم ، وينذرهم شرّ ما يعلمه لهم »(١) .

وروى أبوذرّ الغفاري رضي الله عنه مرفوعاً : « مَا بَقِيَ شَيْءٌ يُقَرِّبُ مِنَ

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء (١٢/٤٣٦ ، حديث٤٧٥٣) .

الجَنَّةِ ويُبَاعِدُ مِنَ النَّارِ إلا وقَدْ بُيِّنَ لَكُم » .

وقال أبوذرّ رضي الله عنه قبل روايته للحديث : « تركنا رسول الله ﷺ وما طائر يقلّب جناحيه في الهواء إلا وهويذكرنا منه علماً »(١) .

وقال أبوموسى الأشعري رضي الله عنه : « إنّ رسول الله ﷺ خطبنا فعلّمنا وبيّن لنا سنتنا »(٢) .

وقد ثبت في أكثر من حديث قوله ﷺ : « لَقَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى البَيْضَاءِ ، لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا ، لا يَزِيغُ عَنْهَا إلا هَالِكٌ »(٣) .

وممّا لا شكّ فيه أيضاً أنّ النبي ﷺ أعلم الناس بالخلق وأنصحه لهم ﷺ . والأدلة على ذلك كثيرة متواترة ، منها قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٢٨] ، فوصفه الله تعالى بأنّه حريص على خير أمته ، يشقّ عليه عنتهم .

---

(١) رواه الطبراني في الكبير (٢/ ١٥٦ ، رقم ١٦٤٧) ، وصحّحه الشيخ الألباني في الصحيحة (١٨٠٣) . وانظر : ذمّ الكلام وأهله ، للهروي (٣/ ١٥٤ ، رقم ٦١٣) .

(٢) رواه مسلم في كتاب الصلاة ، باب التشهد في الصلاة (٤/ ٣٤٠ ، حديث ٩٠٢) ، وغيره .

(٣) اللفظ من حديث عرباض بن سارية رضي الله عنه ، رواه ابن ماجة في مقدمته ، باب اتباع سنة خلفاء الراشدين المهديين (١/ ٣٢ ، حديث ٤٣) ، وصحّحه الألباني في الصحيحة (رقم ٩٣٧) . ورواه أبوداود بلفظ آخر في كتاب السنة ، بابٌ في لزوم السنة (٤/ ٢٠١ ، حديث ٤٦٠٧) . وقد ذكر كثير من ناقلي هذا الحديث زيادة لفظ « المحجة » ، ولم أقف عليه في المصادر التي راجعتها .

وقد سُئل سلمان الفارسي رضي الله عنه : « لقد علّمكم نبيّكم كل شيء حتى الخراءة ؟ » فأجاب : « أجل ! لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أوبول . . . الحديث »[١] .

فكيف يعقل أنّ يبيّن النبي ﷺ لأمته كيفية الأكل والشرب ، بل والتغوّط والجماع ، ولا يبيّن لهم ما يتعلّق بربّهم الذي العلم به هوأعظم العلوم وأهمها على الإطلاق ؟ فلا يعقل أن يجهل هـذا الأمر وهوالقـائل ﷺ : « إِنَّ أَتْقَاكُمْ وَأَعْلَمَكُمْ بِاللَّهِ أَنَا »[٢] .

ومع ما أوتي ﷺ من العلم والنصح وإرادة الخير ، فقد أوتي ﷺ جوامع الكلم ، وكان من أفصح الناس كلاماً .

فعن أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُول : « بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ ، وَبَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِمَفَاتِيحِ خَزَائِنِ الأَرْضِ فَوُضِعَتْ فِي يَدِي » .

ثمّ قَالَ الإمام البخاري : وَبَلَغَنِي أَنَّ جَوَامِعَ الْكَلِمِ أَنَّ اللَّهَ يَجْمَعُ الأُمُورَ الْكَثِيرَةَ الَّتِي كَانَتْ تُكْتَبُ فِي الْكُتُبِ قَبْلَهُ فِي الأَمْرِ الْوَاحِدِ وَالأَمْرَيْنِ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ[٣] .

---

(١) رواه مسلم في كتاب الطهارة ، باب الاستطابة (٣/ ١٣٣ ، حديث ٦٠٥) ، وغيره .

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب الإيمان ، باب قول النبي ﷺ « أنا أعلمكم بالله » (١/ ٨٨ ، حديث ٢٠) .

(٣) رواه البخاري في كتاب التعبير ، باب المفاتيح في اليد (١٢/ ٤١٨ ، حديث ٧٠١٣) .

فقد جمع فيه كمال العلم ، مع كمال القدرة على البيان ، والنصح التام لأمته ، صلوات الله وسلامه عليه . ومن جمع فيه هذه الخصال الثلاث ، فلا يمكن ردّ قوله بوجهٍ من الوجوه .

ولقد تلقى الصحابة الكرام منه ﷺ ، وهم قوم اختارهم الله لصحبة نبيّه ﷺ ، واصطفاهم من فوق سبع سموات ، فكانوا مصابيح الدجى وأئمة الهدى ، خير هذه الأمة وأبرّها قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها تكلفاً[1] .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عنهم : « فأحق الأمة بإصابة الصواب أبرها قلوباً وأعمقها علوماً وأقومها هدياً وأحسنها حالًا ، من غير شكّ ولا ارتياب ، فكلّ خير وإصابة وحكمة وعلم ومعارف ومكارم ، إنّما عرفت لدينا ووصلت إلينا من الرعيل الأول والسرب الذي عليه المعول ، فهم الذين نقلوا العلوم والمعارف عن ينبوع الهدى ومنبع الاهتداء »[2] .

لذلك فإن من أبرز سمات أهل السنة والجماعة - الفرقة الناجية والطائفة المنصورة - أنّهم يقدمّون فهم الصحابة والسلف الصالح على فهم غيرهم ، ويتبعونهم ويقتدون بهم .

قال تعالى مخاطباً الصحابة : ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠] ، وقال أيضاً :

---

(١) ثبتت هذه الأوصاف في أثرٍ عن ابن مسعود رضي الله عنه ، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة (١/١٦٦) ، وكذلك في أثرٍ عن ابن عمر رضي الله عنه (انظر : شرح السنة للبغوي ١/ ٢١٤) .

(٢) منهاج السنة (١/١٦٦) .

﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] .

ولقد أثنى الله عليهم ووصفهم في غير ما آية بأنّه رضي عنهم وأنّهم رضوا عنه ، منها قوله تعالى : ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠] .

وقال النبي ﷺ : « عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَالأُمُورَ الْمُحْدَثَاتِ فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ »(١) .

وقال ﷺ : « خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ »(٢) .

وقال ابن مسعود : « اتّبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم »(٣) ، والآثار في هذا الباب كثيرة يتعذر حصرها .

ولمّا وقع الافتراق في هذه الأمة لم تكن في صفوف أهل تلك البدع التي ظهرت في عهد الصحابة - مثل الخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة - أحد من الصحابة رضوان الله عليهم ، وذلك لما عرفوا به من كمال العلم وسلامة المعتقد ، فلم يثبت عنهم تنازع أواختلاف في أصول الاعتقاد ، بل كان لسان حالهم « سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير » .

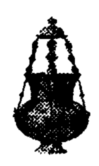
---

(١) تقدّم تخريجه .

(٢) رواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه في كتاب الشهادات ، باب لا يشهد على شهادة جورٍ إذا أشهد (٥/٣٠٦ ، حديث ٢٦٥٢) .

(٣) لمعة الاعتقاد لابن قدامة (ص . ١٤٢) .

يقول الإمام القيّم ابن القيّم : « وقد تنازع الصحابة رضي الله عنهم في كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلّهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة ، من أوّلهم إلى آخرهم لم يسمّوها تأويلًا ، ولم يحرّفوها عن مواضعها تبديلًا ، ولم يبدوا لشيء منها إبطالًا ، ولا ضربوا لها أمثالًا . . . بل تلقّوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالإيمان والتعظيم »[1] .



(١) إعلام الموقّعين (١/٥١-٥٢) .

المبحث الثاني

ابتداء افتراق المسلمين واختلافهم في باب الاعتقاد

مضى الرعيل الأول من الصحابة في ضوء نور الوحي ، لم تطفئه عواصف الأهواء ، ولم تلتبس به ظلم الآراء ، وأوصوا من بعدهم من التابعين وتابعيهم أن لا يفارقوا النور الذي اقتبسوه منهم ، وأن لا يخرجوا عن طريقهم[١] .

فلم يظهر شيء من الاختلاف في الدين حتى قتل ذوالنورين عثمان بن عفان رضي الله عنه ظلماً بين ظهراني المسلمين في الشهر الحرام وفي حرم رسول الله ﷺ أمام أعين المسلمين ، فانشقت الجماعة ، وتفرّقت العصا ، وتشامست الأعين ، وتخاذلت الأنفس ، واختلفت الآراء ، وتباعدت القلوب ، وساءت الظنون ، واشتغلت الريب ، واستقوت التهم ، هنالك وجدت كل فتنة فرصتها فلفظت غُصَّتها ، واشتغل الرعاء ، وأسلم الشاء ، وتزاحف أئمة الهدى رغبة في زهرة الحياة الدنيا ، فأخذت الغواة أزمّة الضلالة ، فتهوّست[٢] لها في قلوب أهل الغفلة ، وظهرت الفتن بعضها على إثر بعض[٣] .

وفي زمن خلافة عليّ رضي الله عنه ، ظهرت فتنة الخوارج المكفرّين له

---

(١) انظر : الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ١٠٦٩) .

(٢) التهوّس : المشي الثقيل في أرض ليّنة . انظر : المعجم الوسيط (٢/ ٩٩٩) .

(٣) انظر : ذمّ الكلام وأهله ، للهروي (٥/ ١١٠) .

ولمعاوية رضي الله عنه[١] ، ثمّ فتنة الشيعة الغالين في حقّه ، ثم في آخر زمن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ظهرت القدرية النافين لعلم الله وقدرته . وفي أوائل القرن الثاني الهجري ، ظهرت بدعتان في زمن كبار التابعين ، وهي بدعة الإرجاء[٢] ، وبدعة التعطيل .

فأما فتنة الخوارج ، فبدأت بعد أحداث صفّين ، حيث اعترض فريق من جيش عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه على قبول التحكيم ، وظنّوا أنّ التحكيم للرجال كفر بالله العظيم ، وأوّلوا قوله تعالى : ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤] على أنّها على إطلاقها . وحاول عليّ رضي الله عنه إقناعهم ، وناقشهم ترجمان القرآن ابن عبّاس رضي الله عنه ، ولكنّ بعضهم بقوا على عنادهم واستمروا في ضلالهم حتى قاتلهم عليّ فقتل أكثرهم ، وبقي منهم بقايا . ثمّ تفرّقوا فيما بينهم شيعاً وأحزاباً ، فكانوا يخرجون من حينٍ إلى حينٍ على ولاة بني أميّة ومن بعدهم . من أبرز عقائدهم : تكفير مرتكب الكبيرة ، ووجوب الخروج على الأئمة الجائرين[٣] .

---

(١) علماً بأنّ بداية الخوارج حدثت في زمن النبي ﷺ نفسه ، حيث جاء إليه عبد الله بن ذي الخويصرة التميمي ، والقصة معروفة (انظرها في البخاري ١٢/ ٢٩٠) . كما أنّ قتلة عثمان بن عفّان رضي الله عنه كانوا من المؤسسين لهذه الفرقة ، إلا أن ظهورهم حدث في خلافة علي رضي الله عنه .

(٢) ذكر بعض الباحثين أنّ الإرجاء ظهر في أواخر عهد الصحابة كذلك ، وسنتكلّم عن هذا بشيء من التفصيل في محلّه في هذا البحث إن شاء الله . انظر : (ص ٢٠٧) من الرسالة .

(٣) انظر : الخوارج أوّل فرقة في تاريخ الإسلام ، لـ د ./ ناصر العقل (ص ٣٠-٣٣ و ٣٧-٤٠) .

وفي مقابل هذه الفتنة ، ظهرت فتنة التشيّع ، وكانت الشيعة على ثلاثة أقسام : المفضّلة ، والسابّة ، والمؤلهة . **فأمّا المفضّلة** ، فهم الذين قدّموا علياً رضي الله عنه على عثمان رضي الله عنه في أمر الخلافة - وقد وُجد عند بعض المنتسبين للسنة من السلف وبعض آل البيت تفضيل علي رضي الله عنه على عثمان رضي الله عنه في الفضل والشرف ، ثمّ ذابت هذه الفكرة فيما بعد . **وأمّا السابّة** ، فهم الذين بلغ الأمر بهم إلى الطعن في أبي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه ، وسبّهما ، بل وتكفيرهما . وهذا الاتجاه لم يوجد قطّ عند أيّ منتسب للسنة ، ولا عند أحدٍ من آل البيت . **وأمّا المؤلهة** ، فكان رأسها ذلك الرجل اليهودي ، عبد الله بن سبأ ، الذي ادّعى الإسلام وأبطن الزندقة ، وألّه علياً رضي الله عنه وابتدع القول بالرجعة - أي رجعة عليّ رضي الله عنه إلى الدنيا . حاول عليّ رضي الله عنه قتله ففرّ منه ، ولكن تمكّن من قتل بعض أصحابه .

ثمّ افترقت الشيعة بعده على طوائف كثيرة ، تجمعهم أمور ، منها : الغلوّ في عليّ رضي الله عنه وآل البيت من نسل فاطمة رضي الله عنها ، والقول بالإمامة ، والتنقّص من حقّ أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ، حتى وصل الأمر من أكثرهم إلى تكفيرهم وتكفير سائر الصحابة إلا النزر اليسير منهم يعدّون على أصابع اليد الواحدة ، وغير ذلك من البدع[١] .

ثمّ في أواخر عهد الصحابة ، ظهر معبد الجهني بالبصرة وقال : إنّ الأمر أنف - أي مستأنف ، فكان أوّل من تكلّم بالقدر في الإسلام ، تلقّى

---

(١) انظر : فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام للعواجي (١/ ١٨٤-١٨٧) .

هذا القول من سوسن النصراني ، وأخذه عنه غيلان الدمشقي ، علماً أنّ القدرية الأوائل أنكروا علم الله السابق بالحوادث ، ونسبوا إلى العبد خلق أفعاله . وهؤلاء القدرية الغلاة انقرضوا ، ولكن أخذت المعتزلة فيما بعد جزءاً من قولهم - أعني القول بأنّ أفعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال ، فأصبح من أصولهم الخمسة .

يقول القاضي عبد الجبّار : « اتفق كلّ أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأنّ الله أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأنّ من قال إنّ الله خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه »[١] .

وذكر ابن القيّم أنّ الشيعة ، والخوارج ، والقدرية ، والمرجئة ، كلّهم بَعُدُوا عن النور الذي كان عليه أوائل الأمة ، ومع ذلك لم يفارقوه بالكلية ، بل كانت هذه الفرق - على وجه العموم - للنصوص معظّمين ، وبها مستدلين ، ولها على العقول والآراء مقدّمين ، ولم يدّع أحد منهم أن عنده عقليات تعارض النصوص ، وإنما أتوا من سوء الفهم فيها . فلمّا جاء الجعد بن درهم ، وبعده تلميذه الخاص الجهم بن صفوان ، وكثرت الجهمية في أواخر عصر التابعين ، كانوا هم أوّل من عارض الوحي بالرأي ، وتركوا النصوص لمعارضتها لعقولهم[٢] .

ثمّ ظهر الاعتزال في عهد كبار التابعين ، على يد واصل بن عطاء - وكان تلميذاً للحسن البصري - فأحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين لأهل

---

(١) المغني للقاضي عبد الجبار (٣/٨) .

(٢) انظر : الصواعق المرسلة (٣/١٠٦٩) .

الكبائر ، فطرده الحسن من مجلسه[١] .

وفي هذه الفترة ، ظهرت بدعة التعطيل على يد الجعد بن درهم[٢] ، فأنكر أنّ الله تعالى كلّم موسى عليه السلام ، وأنّه اتخذ إبرهيم عليه السلام خليلًا ، فأخذ الجهم بن صفوان منه هذا الكلام ، فبسطه وطراه ودعا إليه فصار مذهباً لم يزل هو يدعو إليه ، حتى استهوى خلقاً من خلق الله تعالى كثيراً . فكان جهمٌ هوالذي بسط مذهب جعد ، وتكلّم فيه ، وبهذا عدّ صاحب ذلك المذهب الخبيث ، وإليه نسبة المعطّلين[٣] .

ويلاحظ أنّ الاعتزال في بدايته لم يكن متعلقاً بمسألة أسماء الله وصفاته ، وإنّما بابتداع القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وبطعن أحد الفريقين المتحاربين من الصحابة بدون تعيين له . ثمّ أخذت المعتزلة من الجهمية القول بالتعطيل حتى أصبحوا حاملي لوائه ، وتبنّوا القول بالقدر وخلق القرآن . ومع ذلك ، فلم يزل هذا القول طامساً دارساً حتى ضعف العلماء ، وقلّت الفقهاء ، ونشأ نشْءٌ من أبناء اليهود والنصارى ، مثل بشر بن غياث المريسي ونظرائه ، فخاضوا في شيء منه ، وأظهروا طرفاً منه ، وجانبهم أهل الدين والورع ، وشهدوا عليهم بالكفر حتى همّ بهم وبعقوبتهم قاضي القضاة يومئذ أبويوسف ، ففرّ منه المريسي ، ولم يزالوا أذلة مقموعين لا يقبل لهم قول ، ولا يلتفت لهم إلى رأي ، حتى ركنوا إلى بعض السلاطين الذين لم يجالسوا العلماء ولم يزاحموا الفقهاء ، فأغروهم بهذه المحنة

---

(١) انظر : دراسات في الأهواء والفرق والبدع ، للعقل (ص ٢٥٧) .

(٢) ستأتي ترجمته في المبحث القادم . انظر (ص ٦٧) من الرسالة .

(٣) انظر : ذمّ الكلام وأهله ، للهروي (٥/ ١٢٣) .

الملعونة حتى أكرهوا الناس عليها بالسيوف والسياط . فلم تزل للجهمية سنوات يركبون فيها أهل السنة والجماعة بقوة ابن أبي دؤاد المحاد لله ولرسوله[١] .

فقام لنصرة هذا الكفر ابن أبي دؤاد وبشر بن غياث ، فملأ الدنيا محنة والقلوب فتنة دهراً طويلًا ، فسلّط الله عليهم عَلماً من أعلام الدين ، أوتي صبراً في قوة اليقين ، أبا عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ، فشدّ المئزر ، وأبى التقية ، وجاد بالدنيا ، وضنّ بالدين ، وأعرض عن الغضاضة على طيب العيش ، ولم يبال في الله خفة الأقران ، ونسي قلة الأعوان حتى هدّ ما شدوا ، وقدّ ما مدوا[٢] ، إلى أن استخلف المتوكل رحمه الله ، فطمس الله به آثارهم ، وقمع به أنصارهم ، واستقام أكثر الناس على السنة الأولى ، والمنهاج الأول[٣] .

ثمّ ظهرت الكلابية بعد فتنة الاعتزال ، وهي فرقة أسّست على يد أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلّاب ، وسار على أقواله من بعده كلّ من أبي الحسن الأشعري - في طوره الثاني - وأبي منصور الماتريدي . وهؤلاء حاولوا أن يسلكوا طريقاً وسطاً ومنهجاً معتدلًا - في زعمهم - بين أهل السنة والمعتزلة ، ومن أخطر ما وصلوا إليه : نفي الصفات الاختيارية عن الله جلّ شأنه ، والقول بالكلام النفسي[٤] . ثم ذابت فرقة (الكلابية) في فرقتي

---

(١) انظر : نقض عثمان بن سعيد للدارمي ، (ص ٣٠٨-٣٠٩) .

(٢) انظر : ذمّ الكلام وأهله ، للهروي (٥/ ١٢٣) .

(٣) انظر : محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل ، للمقدسي (ص ١٧٨-١٨١) .

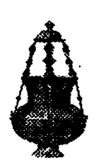
(٤) دراسات في الأهواء والفرق والبدع ، للعقل (ص ٢٦٧-٢٦٨) .

(الأشاعرة) و(الماتريدية) ، وتطوّرت هاتان الفرقتان حتى قاربوا في نهاية المطاف من باب الاعتزال - بل وباب التجهّم - بل ودخلوه في كثيرٍ من مسائله كما سيتبيّن للقارئ في ثنايا هذه الرسالة .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وابن كلّاب لما ردّ على الجهمية لم يهتد لفساد أصل كلامهم المحدث الذي ابتدعوه في دين الإسلام ، بل وافقهم عليه . . . والمقصود هنا التنبيه على أصل مقالات الطوائف ، وابن كلاب أحدث ما أحدثه لما اضطره إلى ذلك من دخول أصل كلام الجهمية في قلبه . . . » إلى أن قال : « لكن الأصل العقلي الذي بنى عليه ابن كلاب قوله في كلام الله وصفاته هوأصل الجهمية والمعتزلة بعينه ، وصاروا إذا تكلّموا في خلق الله تعالى والسماوات والأرض وغير ذلك من المخلوقات إنما يتكلّمون بالأصل الذي ابتدعه الجهمية ومن اتبعهم »[١] .

وقد بيّن كثير من العلماء تشابه عقائد الأشاعرة والماتريدية بأسلافهم من الجهمية ، وهذا من أهمّ القضايا التي سأتناولها من خلال هذه الرسالة إن شاء الله تعالى .

فهذا عرض سريع لجملة العقائد والفرق المبتدعة إلى نهاية القرن الرابع الهجري .



---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٥/٥٥٧-٥٥٨) .

المبحث الثالث

الحالة السياسية في بداية القرن الثاني الهجري وأثرها في ظهور البدع

تمهيد :

قبل أن نبدأ في ذكر سيرة الجهم بن صفوان ، يحسن أن نقدّم عرضاً سريعاً يتضمن وصف الزمن الذي عاشه الجهم من الناحيتين السياسية والدينية .

والكلام في هذا المبحث ينحصر في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : في خلافة بني أميّة

المطلب الثاني : في خراسان وأمرائها في تلك الفترة

المطلب الثالث : في ذكر أهمّ الثورات والحركات ضدّ بني أمية في تلك الفترة ، مع بيانٍ تفصيليّ لحركة الحارث بن سريج ، وذلك لعلاقتها الوثيقة بالجهم بن صفوان .

المطلب الأول

خلفاء بني أميّة

ينتسب بنوأمّية إلى أميّة بن عبد الشمس بن عبد مناف . وكان أمية سيداً من سادات قريش في الجاهلية ، فانتقل هذا البيت من سيادته في الجاهلية إلى السيادة في الإسلام ، وفروعه التي كانت فيها الخلافة اثنان : فرع حرب بن أمية ، وفرع أبي العاص بن أمية . فكان من الفرع الأول ثلاثة خلفاء ، وكان من الثاني عشرة[1] .

فمن الفرع الأول : الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية رضي الله عنه ، أسلم يوم الفتح وكان من كتّاب الوحي . ولّاه عمر الأردن ، ثم ولّاه عثمان الشام كله . وحصلت نزاعات بينه وبين عليّ رضي الله عنه ، ثمّ الحسن رضي الله عنه ، ثمّ استقرّت له البيعة واجتمعت الأمة عليه بعد تنازل الحسن بن علي رضي الله عنه عام ٤١ هـ ويسمّى ذلك العام عام الجماعة . فكان هوالمؤسس لدولة بني أمية . توفّي رضي الله عنه سنة ستّين من الهجرة ، فتولى ابنه يزيد الخلافة بعده . وبعد وفاته سنة أربع وستين ، بويع لابنه معاوية ، وكان شاباً صالحاً ، كثير المرض ، ولم يزل مريضاً إلى أن توفي بعد البيعة بأربعين يوماً .

ولم يوص معاوية لأحد بعده ، ولم يكن له ذريّة ، فانتقل أمر الخلافة إلى مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أميّة ، وكانت بقية خلفاء بني أميّة

---

(١) المعلومات التاريخية في هذا المطلب من : تاريخ الطبري (٧/ ٥٤-٧٩ ، ١٩٤-١٩٩ ، ومواضع متفرّقة من هذا الجزء) ، و: البداية والنهاية لابن كثير (٨/ ٦٠٠-٦٣٩ ومواضع متفرّقة من هذا الجزء) .

من سلالته ، التي هي فرع أبي العاص بن أميّة .

وقد ولد مروان في عهد النبوة ، واختلف العلماء في صحبته ، ولكن رجّح البخاري عدم صحبته[١] بقي في الخلافة أقل من سنة حيث توفي سنة ٦٥ هـ ، فبويع لابنه عبد الملك بن مروان بعهدٍ منه . وامتدت خلافة عبد الملك إحدى وعشرين سنة ، لذا يعتبر هوالمؤسس الثاني لدولة بني أميّة ، وقد تولى الخلافة من بعده أربعة من أبنائه ، إذ توفي هوعام ٨٧ هـ ، فتولى الخلافة ابنه الأكبر الوليد إلى أن توفي الوليد سنة ٩٥ هـ ، ثم سليمان إلى ٩٧ هـ ، ثم عمر ابن عبد العزيز بن مروان - وكان عُهد له ثمّ ليزيد بن عبد الملك من بعده - فكان محبوباً معزّزاً عند الناس لعدله وحسن سيرته . وتوفي سنة ١٠١ هـ ، ثم رجعت الخلافة إلى أبناء عبد الملك ، فتولّاها يزيد بن عبد الملك إلى سنة ١٠٥ هـ ، ثم هشام بن عبد الملك .

وقد توفي هشام بن عبد الملك في السادس من ربيع الأول ، سنة ١٢٥ هـ ، وكان عهده عهداً زاهراً ، ويعتبر هشام من أبرز خلفاء بني أمية . وقد عقد يزيد بن عبد الملك لابنه الوليد بالخلافة بعد أخيه هشام ، ولكن لمّا ظهر من الوليد مجون وشرب الخمر وأمور غير مرضية ، كرهه هشام ، وقال له : « ويحك . . . ما تدع شيئاً من المنكر إلا أتيته غير متحاش ولا مستتر به ! »[٢] ، وحاول أن يعقد لابنه مسلمة ، ولكن لم تنجح المحاولة ، فأخذ الوليد البيعة بعد وفاة هشام ، ولم يحصل شيء يذكر في خلافته . ولمّا استمرّ حال الوليد على ما كان عليه ، ثقل ذلك على رعيته

---

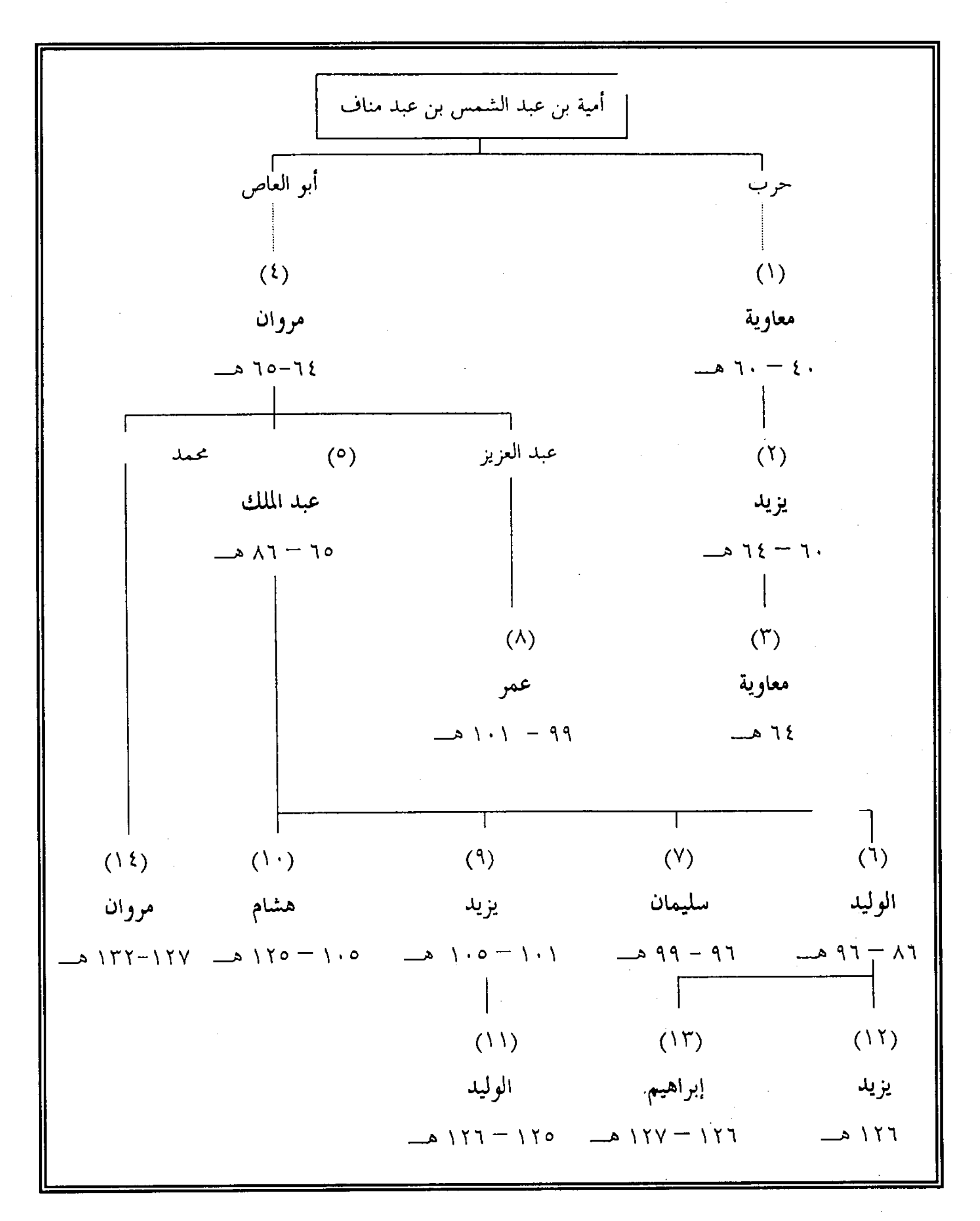
(١) انظر : تهذيب التهذيب ، لابن حجر (٤/ ٥٠) .

(٢) تاريخ الطبري (٧/ ٢١٠) .

وجنده ، فكرهوا أمره ، وقام يزيد بن الوليد بن عبد الملك يدعوإلى نفسه ، وكان أكثر بني مروان والقبائل معه ، فقتل يزيدُ الوليدَ في ٢٨ من جمادى الآخرة ، سنة ١٢٦ هـ ، وبايعه الناس . ولكن لم يلبث يزيد إلى أن جاءته المنية في ذي الحجة في السنة نفسها ، فكانت مدة خلافته خمسة أشهر .

وافترق أمر بني مروان بعد موته ، فبويع لإبراهيم بن الوليد ، أخي يزيد ابن الوليد ، ولكن لم تتمّ له البيعة ، فنازعه مروان بن محمد بن مروان - وقد ولّاه هشام بن عبد الملك على أرمينيا وأذربيجان سنة ١١٤ هـ - فسار من أرمينية إلى دمشق ، وهرب إبراهيم بن الوليد ، فبويع لمروان بالخلافة سنة ١٢٧ هـ ، وكان آخر خلفاء بني أميّة ، حيث قتل سنة ١٣٢ هـ ، وبموته انتهت الدولة الأموية ، وبدأ العصر العبّاسي .

وهذا جدول يبيّن خلفاء بني أميّة مع تواريخ خلافتهم .



جدول خلفاء بني أمية

مع تواريخ ولاياتهم

ولقد اعتُبرت الدولة الأموية . في جملتها . أفضل الدول بعد الخلافة الراشدة ، لا سيّما ومؤسّسها الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وفي الصحيحين عن جابر بن سمرة رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال : « لا يزال هذا الأمر عزيزاً إلى اثني عشرة خليفة كلهم من قريش »[(١)] . . . وهكذا كان ، فكان الخلفاء : أبوبكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ، ثم تولى من اجتمع الناس عليه ، وصار له عزّ ومنعة : معاوية رضي الله عنه ، وابنه يزيد ، ثم عبد الملك وأولاده الأربعة ، وبينهم عمر بن عبدالعزيز . وبعد ذلك حصل في دولة الإسلام من النقص ما هوباقٍ إلى الآن؛ فإن بني أمية تولوا على جميع أرض الإسلام ، وكانت الدولة في زمنهم عزيزة ، والخليفة يدعى باسمه : عبد الملك ، وسليمان ، لا يعرفون عضد الدولة ، ولا عزّ الدين ، وبهاء الدين ، وفلان الدين ، وكان أحدهم هوالذي يصلّي بالناس الصلوات الخمس ، وفي المسجد يعقد الرايات ، ويؤمّر الأمراء ، وإنّما يسكن داره لا يسكنون الحصون ، ولا يحتجبون عن الرعية . . . » ثمّ ذكر شيخ الإسلام أنّ الناس نقموا على بني أميّة شيئين : تكلمهم في عليّ رضي الله عنه ، وتأخيرهم الصلاة عن وقتها ، ثم ذكر بعض محاسن ومثالب بني العبّاس ، ثم رجع إلى كلامه على بني أمية فقال : « فإنهم استولوا على جميع المملكة الإسلامية وقهروا جميع أعداء الدين ، وكانت جيوشهم

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام ، باب منه ، (١٣/ ٢٢٤ ، حديث ٧٢٢٢) ومسلم في كتاب الإمارة ، باب : الناس تبع لقريش ، (١٢/ ٤٠٩ ، حديث ٤٧٨٧) .

جيشاً بالأندلس يفتحه ، وجيشاً ببلاد الترك يقاتل القان الكبير ، وجيشاً ببلاد العبيد ، وجيشاً بأرض الروم ،وكان الإسلام في زيادة وقوة ، عزيزاً في جميع الأرض »[١] .

ومن الجدير بالذكر أنّ الجهم بن صفوان عاصر آخر هؤلاء الخلفاء الإثني عشر - إن قلنا بهذا التفسير للحديث[٢] - وهوهشام بن عبد الملك ، ثم انتشرت بدعته بعد ، فكان الجهم عاملًا من أهمّ عوامل فساد الأمة الإسلامية . بل ذكر شيخ الإسلام أنّ من أسباب سقوط دولة بني أميّة الشؤم الذي نالهم بسبب الجعد بن درهم ، فقال : « وهذا الجعد إليه ينسب مروان بن محمد الجعدي ، آخر خلفاء بني أمية ، وكان شؤمه عاد عليه حتى زالت الدولة ، فإنّه إذا ظهرت البدع التي تخالف دين الرسل ، انتقم الله ممن خالف الرسل وانتصر لهم »[٣] .

وقال تلميذه ابن القيّم : « ولما كثرت الجهمية في آخر عصر التابعين ، كانوا هم أول من عارض الوحي بالرأي ، ومع هذا فكانوا قليلين أذلاء مذمومين ، وأوّلهم شيخهم الجعد بن درهم ، وإنّما نفق عند الناس لأنّه كان معلّم مروان بن محمد وشيخه ، ولهذا سمّي مروان الجعدي . وعلى

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٨/٢٣٨ - ٢٤٠) .

(٢) ذكر الحافظ ابن حجر عدة احتمالات لمعنى هذا الحديث ، منها هذا التفسير الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية ، واستحسنه ، ومنها : أنّ معنى الحديث وجود اثني عشر خليفة في جميع مدة الإسلام إلى يوم القيامة ، كلهم يعملون بالحق وإن لم تتوال أيامهم ، كما ذكر بعض التفاسير المرجوحة في نظره . انظر : فتح الباري (١٣/ ٢٢٤-٢٢٩) .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ١٧٧) .

رأسه سلب الله بني أميّة الملك والخلافة وشتتهم في البلاد ومزقهم كل ممزّق ببركة شيخ المعطلة النفاة »[١] .

فإذا كان هذا شؤم الجعد ، فكيف بشؤم جهم على بني أميّة ، فهوالذي كان يقف في المساجد يدعوالناس إلى ضلالاته ، وهوالذي كان يقاتل ولاة الأمور ، وهوالذي كان يؤلف كتباً في بدعه ، بخلاف شيخه الجعد الذي لم يتمكّن من ذلك كله .

وأخيراً : لا ينبغي لنا أن ننسى - خاصة وأنّ بعض الكتّاب قد حملوا على بني أميّة ونقموا عليهم أموراً لم تكن فيهم - أنّ عصرهم كان لا يعدوالمائة الثانية الهجرية بكل حال ، فكانت دولة بني أمية حافلة بالصحابة ، والتابعين ، وتابعيهم ، وكفاهم بهذا فضلًا ومزيةً في الجملة حيث قال النبي ﷺ : « خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ »[٢] .

وهذا لا يعني أنه لم توجد أخطاء عندهم ، ولكن بالجملة كانوا حريصين على الخير ، راعين إصلاح الأمة ، مستقيمين على السنة ، ناقمين على البدعة ، حاملين لواء الجهاد والدعوة في البلدان الأخرى ، خاصة إلى عهد هشام . وبنوأمّية كانوا بريئين من فتح أكبر بابٍ للشر ، ألا وهوترجمة كتب اليونان إلى العربية ونشرها بين المسلمين . فالمأمون العبّاسي هوالذي تولّى هذا الأمر ، وإن أشارت بعض المصادر إلى أنّ

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة للموصلي (ص ١٦٩) .

(٢) رواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه في كتاب الشهادات ، باب لا يشهد على شهادة جورٍ إذا أشهد (٥/٣٠٦ ، حديث ٢٦٥٢) .

خالد بن يزيد بن معاوية أمر بشيء من ذلك[١] ، إلا أنّ الأمر لم ينتشر بين الناس ، بخلاف ما حصل في الفترة العباسية .



(١) انظر : منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ، لعثمان حسن (٢/ ٦٠٦) حيث تكلّم عن تعريب الكتب اليونانية ، ورجح أنّ هذه الكتب ابتدأ دخولها إلى الأمة وتعريبها في العهد الأموي ، لكنها لم تكثر فيهم ولم تشتهر بينهم . إلا أنّ المصادر التي ذكرها الباحث كلّها مصادر حديثية ، فالمسألة بحاجة إلى مزيد من البحث ، والله أعلم .

المطلب الثاني

خراسان وإمارتها في هذه الفترة

بدأ فتح خراسان[١] في عهد عمر بن الخطّاب رضي الله عنه بعد معركة نهاوند ، واستمرّ في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه على يد الربيع ابن زياد الحارثي .

وكان لمعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه دور بارز في فتح بلاد المشرق ، ففي سنة ٤١ هـ ، فتح قوّاده العديد من مناطق أفغانستان ، ثم في سنة ٥٤ هـ تمكّن من فتح مناطق مهمّة في خراسان ، مثل ترمذ ، وبخارى .

ثمّ ولّى معاويةُ سعيدَ بن عثمان بن عفان خراسان ، فبدأ بفتح كثير من المدن والولايات . كما كان لقتيبة بن سعيد دور أساسي في فتح تلك المناطق ، حيث ولّاه الحجاج بن يوسف على خراسان سنة ٨٦ هـ ، فبدأت الفتوح في بلاد ما وراء النهر تأخذ طابعاً جديداً حتى وصل المسلمون في عهد الوليد بن عبد الملك إلى حدود الصين سنة ٩٦ هـ[٢] .

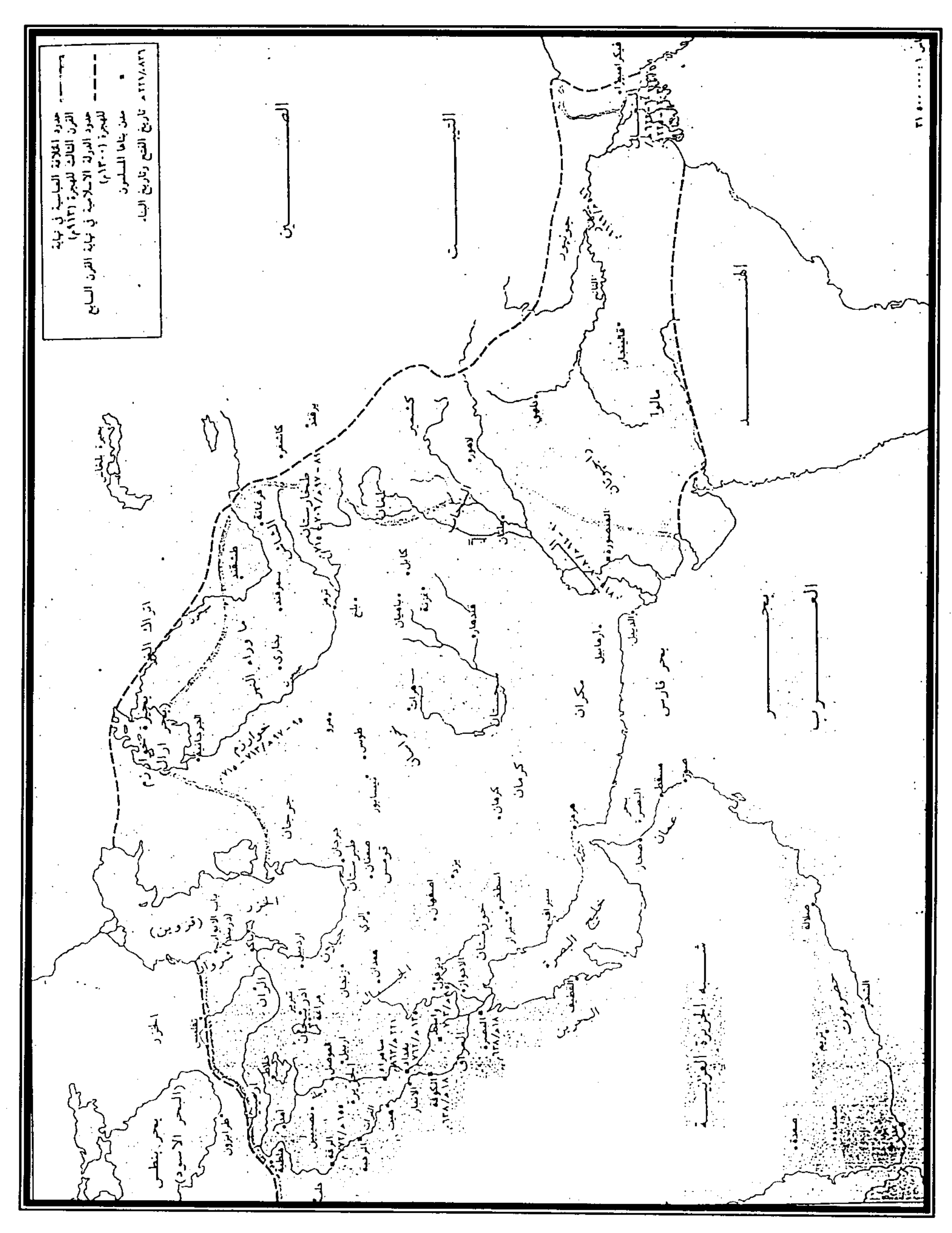
---

(١) خراسان : بلاد واسعة ، أوّل حدودها مما يلي العراق وآخر حدودها مما يلي الهند ، وتشمل على أمّهاتٍ من المدن ، مثل نيسابور ، ومرْو ، وبلخ ، وغيرها . انظر : معجم البلدان للحموي (٢/ ٢١٨-٢١٩) . وحالياً تقع اسم (خراسان) على مناطق من تركمنستان وأوزبكستان والعراق وإيران وأفغانستان .

(٢) انظر : تاريخ خليفة بن خيّاط (ص ١٩ و١٦٣ و١٦٧) ، ومعجم البلدان للحموي (٢/ ٢١٨-٢١٩ و٣/ ٦٧-٦٧) ، والبداية والنهاية لابن كثير (٩/ ١٠٣-١٠٨) ، والفتوح الإسلامية عبر العصور ، للعمري (ص ١٣١ و١٥١ و١٦٦-١٦٩) .

وكانت المعارك في بداية القرن الثاني الهجري- عهد الجهم بن صفوان - قائمة بين المسلمين وبين الأتراك الذين كانوا وراء نهر (سيحون) ، وكان لقب ملكهم (خاقان) ، فكان النصر تارة للمسلمين ، وتارة لـ (خاقان) .

وهذه خريطة لأهمّ المدن والمناطق في المشرق الإسلامي :



خريطة للمدن والمناطق في المشرق الإسلامي

المصدر : أطلس الوطن العربي والعالم ص ١٢٣

إمارة خراسان في هذه الفترة

لقد توّلى إمارة خراسان في هذه الفترة عدة أمراء[1] ، فكان أميرها في خلافة يزيدِ بن عبد الملك (ت ١٠٥ هـ) عمرُ بن هبيرة - والي العراق ذلك أنّ إمرة خراسان كانت تابعة لإمرة العراق حتى فصلها هشام سنة ١٠٩ هـ . ولمّا بويع لهشام بن عبد الملك بالخلافة سنة ١٠٥ هـ ، عزل هشامٌ عمرَ بن هبيرة ، وولّى مكانه خالدَ بن عبد الله القسري ، ثمّ في سنة ١٠٩ هـ فصل هشام إمرة خراسان عن إمرة العراق ، وأعطى إمرة خراسان لأشرس بن عبد الله السلمي ، وأبقى خالداً على العراق .

ثم في سنة ١١١ هـ عزله هشام وأعطى الإمارة لجنيد بن عبد الرحمن مكانه .

وفي سنة ١١٦ هـ غضب هشام على الجنيد لأنّه تزوج الفاضلة بنت يزيد بن المهلّب[2] ، فعزله وجعل عاصم بن عبد الله الهلالي مكانه . ثمّ في سنة ١١٧ هـ ، كتب عاصم إلى هشام بن عبد الملك أنّ ولاية خراسان لا تصلح إلا مع ولاية العراق ، رجاء أن يضيفها إليه ، فأعكس الأمر عليه وأجابه هشام إلى ذلك وقبل نصيحته ، فأرجعها إلى خالد القسري مرّة ثانية وعزل عاصماً عن الإمارة . واستعمل خالد أخاه أسداً على خراسان .

ثم في سنة ١٢٠ هـ ، عزل هشامٌ خالدَ بن عبد الله القسري ، وجعل

---

(١) انظر : البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٢٧٤و٣٠٤و٣٥١ و٣٦٣-٣٦٤ و٣٧٨ و١٠/ ٤١٥-٤١٦ و٤٢٧) .

(٢) وكان بين عبد الملك وأبنائه وبين يزيد هذا عداوة شديدة لأجل مواقف يزيد منهم ، قتله بنوأمية سنة ١١٠ هـ . انظر : الأعلام للزركلي (٨/ ١٩٠) .

مكانه يوسف بن عمر الثقفي الذي كان عاملًا على اليمن ، واستعمل يوسفُ الجديعَ بن علي الكرماني - صاحب الثورة الكرمانية التي ستتحدّث عنها بعد قليل - على خراسان ، ثم بعد مدة يسيرة عزله واستعمل نصرَ بن سيّار عليها بإشارة من هشام بن عبد الملك .

ونصر هذا - وهوأبوالليث نصر بن سيّار بن رافع بن حريّ بن ربيعة الكناني المروزي[١] - كان شيخ مضر بخراسان ووالي بلخ قبل تولّيه إمرة خراسان .

غزا ما وراء النهر مرّات ، ففتح حصوناً ، وغنم مغانم كثيرة ، وكان من الدهاة الشجعان . إلا أنّه في آخر عهده أصبحت خراسان موضع فتنة وانقلابات ، حيث خرج عليه الحارث بن سريج ، والكرماني ، وأبي مسلم الخراساني .

فاستطاع أن يهزم الحارث سنة ١٢٨ هـ ، واقتتل مرّات مع الكرماني حتى قتله سنة ١٢٩هـ ، ثمّ قويت الدعوة العباسية على يد أبي مسلم ، فكتب إلى بني مروان بالشام يحذّرهم وينذرهم فلم يأبهوا للخطر ، فصبر يدبر الأمر إلى أن أعيته الحيلة ، وتغلّب أبومسلم على خراسان فخرج نصر من مرو سنة ١٣٠ هـ ، وصار يتنقل من بلدٍ إلى بلدٍ حتى مرض في مغارة بين الري وهمذان ، ومات بساوة سنة ١٣١ هـ .

ويلاحظ أنّ ولاية خراسان كانت تابعة لولاية العراق بعد سنة ١١٧ هـ ،

---

(١) لترجمة نصر ، انظر : تاريخ الطبري ، (٧/ ٤٠٣-٤٠٥) ، والوافي بالوفيات ، (٢٧/ ٤١-٤٢) ، والسير للذهبي (٥/ ٤٦٣-٤٦٤) ، ولسان الميزان (٤/ ٣٩٠) ، والأعلام للزركلي (٨/ ٢٣) .

إلا أنّ والي خراسان يعتبر والياً مستقلّاً لبعده عن الكوفة ولحريّته المطلقة في التصرّف ، وهذا ما نلاحظه من سيرة نصر بن سيّار .

الثورات والحركات ضدّ بني أمية في هذه الفترة

لقد عانت الدولة الأموية ، خاصة في فترتها الأخيرة ، من قيام كثير من الثورات عليها ، من جهات شتّى ، خاصة من بني العبّاس ومن الخوارج .

ففي سنة ١١٨ هـ ، قصد شخص يقال له عمّار بن يزيد ، وكان يعرف بالخداش ، بلاد الخراسان ، ودعا الناس إلى خلافة محمد بن علي بن عبد الله بن عبّاس ، فاستجاب له خلق كثير ، فلما التفوا حوله دعاهم إلى مذهب الحزمية الزنادقة[١] ، وأباح لهم نساء بعضهم بعضاً ، وادّعى كذباً وزوراً أنّ محمد بن علي يقول ذلك ، فأُخذ إلى خالد بن عبد الله القسري فأمر به فقطعت يده وسلّ لسانه ثمّ صلب بعد ذلك[٢] .

وفي هذه الفترة ، خرج بهلول بن بشر على بني أميّة ، وقاتل خالد بن عبد الله القسري ، وكان البهلول هذا رأساً من رؤوس الخوارج . فأرسل إليه خالد أربعة آلاف رجلٍ ، فقتل بهلول ومن معه[٣] .

وخرج زيد بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب سنة ١٢١ هـ ، حيث كانت الشيعة تأمره بالخروج ووعدوه بالنصر ، فلمّا خرج لم يتّبعه

---

(١) كذا في البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٣٧٢) ، وفي كتاب (الفرق بين الفرق) للبغدادي ، (الخرّمية) بالخاء . قالوا إنّ الناس شركاء في الأموال والنساء . انظر : الفرق بين الفرق (ص ٢٣٩-٢٤٠) .

(٢) البداية والنهاية ، لابن كثير (٩/ ٣٧٢) .

(٣) انظر : تاريخ الطبري (٧/ ١٣٢-١٣٤) .

سوى نفر يسير منهم ، فقتل هوومن معه سنة ١٢٢ هـ .

وجعل الولاية قبل مقتله لابنه يحيى ، فذهب يحيى إلى خراسان وأخذ البيعة لنفسه وأقام هووأصحابه بها مدّة ، ودعا الناس إلى نفسه وإلى خلع الطاعة من بني مروان .

فلما بلغ أمره نصر بن سيّار ، أرسل سلم بن أحوز في طلبه ، فخرج يحيى مع خواصّه ، فلحقه سلم بالجوزجان ، فقتله ومن معه سنة ١٢٥ هـ[١] .

كما خرج عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب في سنة ١٢٧ هـ بالكوفة ، ودعا إلى نفسه ، وغلب على بعض مدن العراق .

وفي سنة ١٢٨ هـ ، خرج بسطام بن ليث الثعلبي بأذربيجان ، وكان من رؤساء البيهسية[٢] ، فقتل عامل مروان ، واستولى على بعض المدن ، فأرسل بنوأمية في طلبه ستة آلاف رجل ، فقُتل بسطام ومن معه[٣] .

وقويت دعوة بني العباس بخراسان ، حتى أصبحت من أهم معسكرهم ، وكان فيها أكبر داعية لهم ، وهوأبومسلم الخراساني .

ومن هذه الثورات ضدّ بني أميّة ، ثورة الحارث ين سريج ، ويهمّنا أمر هذه الثورة لعلاقتها الوثيقة بجهم بن صفوان ، حيث انضمّ إلى معسكر الحارث ، وأصبح كاتباً له ، وخطيباً في معسكره ، وداعياً إليه ، حتى قُتل - فيما قيل- لعلاقته بهذه الثورة .

لذلك نذكر هذه الحركة ، وترجمة قائدها ، بشيء من التفصيل ، لكي

---

(١) انظر : نفس المصدر (٧/ ١٦٠-١٦٣ ، و٢٢٨-٢٣٠) .

(٢) فرقة من فرق الخوارج ، أصحاب أبي بيهس . انظر لعقائدهم : « مقالات الإسلاميين » للأشعري (ص ١١٣ - ١١٦)

(٣) انظر : تاريخ خليفة بن خياط (ص ٣٨١-٣٨٢) .

نلقي الضوء على بعض الجوانب من حياة هذا الرجل ، ثمّ نعقّبه بذكر ثورة الكرماني لأنّها كانت في نفس الوقت والمكان ، وكانت لها علاقة بأحداث تلك الفترة .

ترجمة الحارث بن سريج

كان الحارث بن سريج[1] من سكان خراسان ، وأوّل ذكره في كتب التاريخ هوخروجه على أمير خراسان عاصم بن عبد الله سنة ١١٦ هـ ، وذلك أنّ هشام بن عبد الملك عزل الأمير السابق الجنيد بن عبد الرحمن المرّي ، لأنّه تزوّج الفاضلة بنت يزيد بن المهلّب ، فغضب عليه هشام ، وعزله وأرسل عاصم بن عبد الله أميراً على خراسان ، وقال له : « إن أدركته قبل أن يموت فأزهق روحه » ، فلما قدم عاصم بن عبد الله خراسان ، وجده قد مات ، فأخذ نوّاب الجنيد بالضرب البليغ ، وعذّبهم أشدّ التعذيب .

---

(١) وقيل : ابن شريح ، ولكن قال الحافظ : « الحارث بن سريج ، مهملة وجيم ، مصغّر » (الفتح ، ١٣/٣٥٨) ، ثمّ أكثر المصادر على أنّه (ابن سريج) .
ولهذه الترجمة ، راجع : تاريخ خليفة بن خيّاط ، (ص ٣٤٦-٣٤٧ ، و٣٨٣) ، وتاريخ الطبري ، (٧/ ٩٤-٩٨ ، و١٠٩-١١١ ، و١٢١-١٢٥ ، و١٧٤-١٧٧ ، و٢٩٣ ، و٣٠٩-٣١٠ ، و٣٣٠-٣٤١) ، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، لابن الجوزي (٧/ ٢٦٥-٢٦٦) ، والكامل في التاريخ لابن الأثير ، (٤/٣٤٧-٣٤٩) ، والبداية والنهاية لابن كثير ، (٩/ ٣٦٣ ، و٣٧٣-٣٧٥ ، و١٠/ ٤٣٩-٤٤٠) ، وتاريخ ابن خلدون (٣/ ١٤٤-١٤٦) والأعلام للزركلي ، (٢/ ١٥٤) .
وجميع النقولات في هذه الفقرة من تاريخ الطبري إن لم أعزوها إلى مصدرٍ آخر .

فخرج الحارث بن سريج خالعاً طاعة بني أميّة ، داعياً إلى الكتاب والسنة والبيعة للرضا . ولبس السواد ، وادّعى أنّه صاحب الرايات السود[١] . وخرج معه أربعة آلاف ، فاستولوا على بلخ والجوزجان

---

(١) إشارة إلى ما ورد في بعض الأحاديث من خروج رايات سود مع المهدي . وقد وردت عدة أحاديث في هذا المعنى ، أجودها إسناداً ما رواه ابن ماجة في سننه ، كتاب الفتن ، باب ما جاء في المهدي (٤/ ٤١٢ ، رقم ٤٠٨٤) ، والحاكم في المستدرك (٤/ ٤٦٣-٤٦٤) ، من مسند ثوبان ، ولفظه : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « يَقْتَتِلُ عِنْدَ كَنْزِكُمْ ثَلَاثَةٌ كُلُّهُمُ ابْنُ خَلِيفَةٍ ثُمَّ لَا يَصِيرُ إِلَى وَاحِدٍ مِنْهُم ، ثُمَّ تَطْلُعُ الرَّايَاتُ السُّودُ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ ، فَيَقْتُلُونَكُمْ قَتْلاً لَمْ يُقْتَلْهُ قَوْمٌ » . ثُمَّ ذَكَرَ شَيْئًا لَا أَحْفَظُهُ ، فَقَالَ « فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَبَايِعُوهُ وَلَوْ حَبْوًا عَلَى الثَّلْجِ فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ الْمَهْدِي » . ورواه بلفظ مختصر أحمد (٥/ ٢٧٧) والحاكم (٤/ ٥٠٢) . والحديث هذا صحّحه الحاكم على شرط الشيخين ، ووافقه الذهبي ، وقال ابن كثير بعد إيراده له : « وهذا إسناد قوي صحيح » (النهاية في الفتن والملاحم ، ١/ ٤٤) . ولكن ضعّف إسناده الألباني في سلسته الضعيفة (١/ ١٩٥ ، رقم ٨٥) ، بحجة أنّ أحد رواته - وهوأبوقلابة - من المدلسّين ، وقد عنعن في هذا الإسناد . وتعقّبه مصطفى العدوي في كتابه (الصحيح المسند من أحاديث الفتن والملاحم وأشراط الساعة ، ص ٣٣٧-٣٣٩) ، وبيّن أنّ أبا قلابة من المرتبة الأولى للمدلسين عند الحافظ ابن حجر ، بمعنى أنّه تقبل عنعنتهم . لذلك فهذا الحديث صحيح الإسناد ، رجاله من رجال الشيخين .

وعلى فرض ضعف إسناده ، فله شواهد يرتقي بها إلى درجة الحسن ، فمن شواهده ما رواه الترمذي في كتاب الفتن (٤/ ٥٣١ ، رقم ٢٢٦٩) وأحمد (٢/ ٣٦٥) من مسند أبي هريرة عن النبي ﷺ مرفوعاً : « تَخْرُجُ مِنْ خُرَاسَانَ رَايَاتٌ سُودٌ لَا يَرُدُّهَا شَيْءٌ حَتَّى تُنْصَبَ بِإِيلِيَاءَ » ، وغرّبه الترمذي ، ثمّ فيه رشدين بن سعد ، قال فيه الحافظ : « ضعيف » (انظر : التقريب ، رقم ١٩٥٣) . لذلك ضعّف هذا الإسناد الألباني =

والفارياب وطالقان ومروالروذ . ثم قصد الحارثُ مرو وكان معه ستون ألفاً فيهم فرسان الأزد وتميم ، وكان عاصم وأصحابه بمرو. فبعث عاصمٌ مقاتلَ بن حيّان النبطي مع نفر من العلماء إلى الحارث ، يسألونه ما يريد ، فأجاب بأنّه يريد العمل بالكتاب والسنة والبيعة للرضا .

فحاول مقاتل بن حيّان الصلح بينهما وقال : « يا أهل خراسان ، إنّا كنّا بمنزلة بيت واحد ، ثغرنا واحد ، ويدنا على عدوّنا واحدة ، وقد أنكرنا ما صنع صاحبكم (يقصد الحارث) . . . »[(١)] ولكن لم يقبل الحارث النصيحة ، فاقتتلوا قتالًا شديداً ، وهزم الحارثُ ولم يبق معه إلا ثلاثة آلاف ، وغرق في أنهار مرو خلق كثير من أتباع الحارث ، وكفّ عنه عاصم ، وطلب منه أن يرتحل من المنطقة ، ففعل .

ثم في سنة ١١٧ هـ ، دارت الحرب بينهما مرّة ثانية ، وقويت دعوة الحارث ، فبلغ ذلك الخليفة هشام بن عبد الملك ، فأرسل إلى خراسان أسدَ بن عبد الله القسري - أخا خالد القسري - فقاتل الحارث وردّ جيشه

= في سلسلته الضعيفة (١٠/ ٤٧٢ ، رقم ٤٨٢٥) .
ومن شواهده أيضاً ما رواه ابن ماجة في سننه ، كتاب الفتن ، باب ما جاء في المهدي (٤/ ٤١٠ ، رقم ٤٠٨٢) ، من مسند عبدالله بن مسعود ، وفيه : « يَأْتِي قَوْمٌ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ مَعَهُمْ رَايَاتٌ سُودٌ » . وفي إسناده يزيد بن أبي يزيد ، شيعيّ ضعيف (انظر : التقريب للحافظ ، رقم ٧٧٦٨) .
فالحديث بهذه الشواهد حسن في أقل أحواله ، وهذا الذي حكم عليه الألباني في سلسته الضعيفة (١/ ١٩٦) ، والله أعلم . وانظر أيضاً كلام الحافظ ابن حجر حوله في القول المسدّد (ص . ٤٢) ، وكلام ابن القيّم في المنار المنيف (ص . ١٤٩) .

(١) تاريخ الطبري (٧/ ٩٧) .

عن كثير من المدن ، فهرب إلى ناحية من طخارستان ، ثم في سنة ١١٩ هـ غادر بلاد المسلمين وذهب إلى بلاد الأتراك ، وانضمّ إلى خاقان ملك الأتراك . وفي السنة نفسها سار خاقان إلى قتال المسلمين والاستيلاء على سمرقند ، وكان معه مائة ألف من الأتراك ، والحارث بن سريج وأصحابه ، فاستعدّ له أسد بن عبد الله ، وخطب الناس في عيد الأضحى فقال « إنّ عدوّ الله الحارث بن سريج استجلب طاغيته ليطفيء نور الله ويبدّل دينه ، والله مذلّه إن شاء الله ، وإنّ عدوّكم الكلب - يقصد خاقان - أصاب من إخوانكم من أصاب ، وإن يرد الله نصركم لم يضركم قلّتكم وكثرتهم ، فاستنصروا الله »[١] .

فدارت الحرب بينهم أياماً عديدة ، ولا يهمّنا هنا ذكر تفاصيل القتال ، غير أنّ كتب التاريخ تذكر دور الحارث في هذه الحروب ، حيث أصبح من المستشارين لخاقان ، يخبره عن أمر أسد بن عبد الله وطريقته في القتال ، ويسأله خاقان عن أمور المسلمين .

ووصل الأمر إلى أن قاتل الحارثُ مع خاقان ضدّ المسلمين ودلّه على عوراتهم . ثمّ لما انهزم جيش خاقان وتولى خاقان مدبراً منهزماً ، كان الحارث ممّن يحميه ويدلّه على طريق النجاة . ولمّا وصل خاقان إلى ناحية من مملكته ، أمر للحارث بن سريج وأصحابه أن يحملوا على خمسة آلاف برذون[٢] .

وفي سنة ١٢١ هـ ، غزا نصر بن سيّار بلاد الترك في ما وراء النهر ، وقد

---

(١) تاريخ الطبري (٧/ ١١٩) .

(٢) انظر : تاريخ الطبري (٧/ ١٢١-١٢٥) .

هلك (خاقان) ملك الترك وأصبح (خورصول) مكانه ، وكان الحارث بن سريج معه ، فأقبل (خورصول) مع جنوده والحارث إلى منطقة (الشاش) وكتب يوسف بن عمر - والي العراق - إلى نصر بن سيّار : « سر إلى هذا الغادر دينه - يعني الحارث - بالشاش ، فإن أظفرك الله به وبأهل الشاش ، فخرّب بلادهم ، واسب ذراريهم » .

فسار نصر مع جنوده إلى الشـــاش وجعلوا عسكرهم أمــام عسكر (خورصول) . فنصب الحارث بن سريج منجنيقين تلقاء بني تميم ، فقيل له : هؤلاء بنوتميم ، فنقلهما فنصبهما على الأزد . ولكن نصر و(خورصول) اصطلحا فيما بينهما ولم يقتتلا هذه السنة .

ثمّ في سنة ١٢٦ هـ ، أمّن الخليفة يزيدُ بن الوليد الحارثَ بن سريج ، وكتب له بذلك ، وكتب إلى واليه على العراق يأمره بردّ ما كان أخذ منه . وكان سبب هذا الأمان القتال الذي حصل بين نصر بن سيّار والكرماني ، حيث خاف نصرٌ أن يستغلّ الحارثُ ضعفه وانشغاله بالكرماني ويرجع إلى بلاد المسلمين مع الأتراك فتشتدّ الفتنة . فأرسل نصرٌ مقاتل بن حيّان مع جماعة إلي الحارث بن سريج ليردّوه عن بلاد الترك . فأرسل الحارثُ بعض أصحابه إلى الخليفة ، فكتب الخليفة له الأمان .

ولمّا بلغ الخبر الحارث ، رجع إلى مرو بعد إقامته في بلاد المشركين اثني عشرة سنة[1] ، وكان قدومه إلى مرو في السابع والعشرين من جمادى

---

(١) كذا قال الطبري في تاريخه (٧/ ٢٩٤) ، ولكن هذا لا يتّفق مع ما كتبه هوبنفسه أنّ الحارث التقى بالترك عام ١١٩ هـ ، اللهم إلا أن يقال أنّ الحارث انضمّ إلى الأتراك مرّتين : مرّة قبل سنة ١١٩ هـ ، ومرّة بعدها . وقد يقال : إنّ الطبري بنى قوله هذا على ما قاله الحارث أنّه خرج من مدينة مرْو قبل ثلاث =

الآخرة ، سنة ١٢٧ هـ . ولمّا دخل مرو، قال له رجل : « الحمد لله الذي أقرّ أعيننا بقدومك ، وردّك إلى فئة الإسلام وإلى الجماعة » ، فأجابه « يا بنيّ ! أما علمت أنّ الكثير إذا كانوا على معصية الله كانوا قليلًا ، وأنّ القليل إذا كانوا على طاعة الله كانوا كثيراً ! وما قرّت عيني منذ أن خرجت إلى يومي هذا ، وما قرّة عيني إلا أن يطاع الله »[١] .

وأجرى نصر عليه خمسين درهماً في كلّ يوم ، وأطلق من كان في السجن من أهله وأتباعه . وأهدت إليه زوجة نصر بن سيّار سمّوراً[٢] ، فباعه بأربع آلاف دينار وقسمه بين أصحابه بالسويّة ، وأرسل إليه نصر بفرش كثيرة وفرس ، فباع ذلك كلّه ، وقسّمه بين أصحابه . ثمّ عرض عليه نصر أن يوليه ويعطيه مائة ألف دينار ، فلم يقبل ، وقال له : « إنّي لست من هذه الدنيا ولا من هذه اللذات ، ولا من تزويج عقائل العرب في شيء ، وإنّما أسأل كتاب الله عز وجل ، والعمل بالسنة ، واستعمال أهل الخير والفضل فإن فعلت ساعدتك على عدوّك » ، وقال له أيضاً : « خرجت من هذه المدينة منذ ثلاث عشرة سنة إنكاراً للجور ، وأنت تريدني عليه ! »[٣] .

= عشرة سنة (وسيأتي هذا النقل) ، فظنّ أنّه لبث في بلاد الأتراك تلك المدّة كلها . ولكن خروجه من مرْو لا يستلزم أنّه كان مع الأتراك ، فقد يكون في بلد آخر . والله أعلم بحقيقة الأمر ، إلا أنّه ثبت في أقل تقدير أنّه لبث بين الأتراك ثمان سنين .

(١) تاريخ الطبري (٧/ ٣٠٩) .

(٢) وهوجلد مدبّغ من دابة معروفة ، غالية الثمن . انظر : لسان العرب (٤/ ٣٨٠) ، والمعجم الوسيط (١/ ٤٤٨) .

(٣) تاريخ الطبري (٧/ ٣١٠) .

ولمّا قتل يزيدُ وبويع لمروان ، بدأ الحارث يدعوإلى نفسه ، ويأخذ البيعة ، خاصة من بني تميم ، وقال : « إنّما آمنني يزيد بن الوليد ، ومروان لا يجيز أمان يزيد ، فلا آمنه » ، فانضمّ إليه ثلاثة آلاف .

وأرسل الحارث إلى الكرماني : « إن أعطاني نصرٌ العمل بكتاب الله وما سألته من استعمال أهل الخير والفضل ، عضدتُه وقمتُ بأمر الله ، وإن لم يفعل استعنتُ بالله عليه ، وأعنتُك إن ضمنتَ لي ما أريد من القيام بالعدل والسنة » .

فلما دعا الحارث إلى البيعة أتاه سلم بن أحوز[1] في جماعة ، وكلّموه وقالوا له : « لمَ يصيّر نصر سلطانه وولايته في أيدي قومك ؟ ألم يخرجك من أرض الترك ومن حكم خاقان ؟ وإنما أتى بك لئلا يجترئ عليك عدوّك فخالفته ، وفارقت أمر عشيرتك ، وأطمعت فيهم عدوّهم ، فنذكّرك الله أن تفرّق جماعتنا ! »

فقال الحارث : « إنّي لأرى في يدي الكرماني ولاية ، والأمر بيد الحارث » فلم يجبهم بما أرادوا . وخرج إلى حائطٍ خارج مدينة مرو ، وأرسل إلى نصرٍ أن اجعل الأمر شورى بينهم . وأمر جهمَ بن صفوان فقرأ كتاباً سيّر فيه الحارث على الناس ، فانصرفوا يكبّرون ، وأرسل الحارث إلى نصر : « اعزل سلم بن أحوز عن شُرَطك ، واستعمل رجلًا آخر » . فاتفقوا على اختيار قومٍ يسمّون لهم من يعمل بكتاب الله ، فاختار نصرٌ مقاتل بن حيّان ومقاتلَ بن سليمان ، واختار الحارثُ المغيرة بن شعبة

---

(١) هوسلْم بن أحوز المازني ، كان قائداً من قواد نصر بن سيّار في خراسان ، ووالي الشرطة . انظر : تاريخ الطبري (٧/ ٣٣٠) .

الجهضمي ، ومعاذ بن جبلة . وأمر نصرٌ كاتبه أن يكتب من يرضون للحكم على الولايات ، وما يرضون من السنن .

وقد سبق ذكر أمر الحارث وأنّه لبس السواد ، زاعماً أنّه هوصاحب الرايات السود ، فأرسل إليه نصرٌ : « إن كنت كما تزعم ، وأنكم ستهدمون سور دمشق ، وتزيلون أمر بني أميّة ، فخذ مني خمسمائة رأس ومائتي بعير ، واحمل من الأموال ما شئت وآلة الحرب وسرْ ، فلعمري لئن كنت صاحب ما ذكرت إنّي لفي يدك ، وإن كنت لست ذلك فقد أهلكت عشيرتك » . فأجاب الحارث : « قد علمت أنّ هذا حق ، ولكن لا يبايعني عليه من صحبني » . فقال نصر : « قد استبان أنّهم ليسوا على رأيك ، ولا لهم مثل بصيرتك ، وأنّهم فساق ورعاع ، فأذكرك الله في عشرين ألفاً من ربيعة واليمن سيهلكون فيما بينكم » . ثم عرض عليه نصرٌ أن يوليه ما وراء النهر ، ويعطيه ثلاثمائة ألف ، فلم يقبل . فقال له نصر : « فإن شئت فابدأ بالكرماني فإن قتلته فأنا في طاعتك ، وإن شئت فخلّ بيني وبينه »[١] .

ثم تناظرا بعد ذلك ولم يتفقا على أمرٍ ، فتراضيا أن يحكم بينهما مقاتل ابن حيّان والجهم بن صفوان . فحكما بأن يعتزل نصرٌ ويكون الأمر شورى بينهما ، فلم يقبل نصر ذلك . فلمّا خالف نصرٌ الحكم ، اتّهم قوماً من أصحابه أنّهم كاتبوا الحارث ، فأمر منادياً أن ينادي : « ألا إن الحارث عدوّ الله قد نابذ وحارب » ، وبدأت العداوة تظهر بين الفريقين .

وكان جهم بن صفوان يقصّ ويعظ في بيته في عسكر الحارث ، كما كان

---

(١) انظر : تاريخ الطبري (٧/ ٣٣١) .

يقرأ سيرة الحارث في طرق مرو، وأمام المسجد ، فرضي الناس عنه واستجاب له خلق[١] .

وبينما كان رجلٌ يقرأ سيرة الحارث أمام باب نصرٍ - ولم تذكر كتب التاريخ اسم هذا الرجل ، ولعلّه هوالجهم بن صفوان - ضربه غلمان نصر ، فنابذ الحارث العهد ، واستعدّوا للقتال .

وقد بدأ القتال بين الجيشين يوم الإثنين ، ٢٨ جمادى الآخرة ، ١٢٨ هـ[٢] وكان شعار الحارث (يا منصور) ، وشعار نصرٌ - كما اختاره لهم مقاتل بن سليمان - (حم لا ينصرون) . واستمرّ القتال إلى الليل ، الحارث ومن معه خارج سور المدينة ، ونصرٌ وجماعته داخل المدينة . فلما جنّ الليل ، دلّ رجل من مدينة مروالحارثَ على نقبٍ في الحائط ، فدخل الحارث المدينة مع جنوده ، وقاتلهم رجلٌ يسمى جهم بن مسعود الناجي ، فطعنه أحد رجال الحارث في فيه وقتله[٣] . واقتتل الفريقان الليل كله ، ولم تطلع الشمس حتى

---

(١) تاريخ الطبري (٧/ ٣٣١-٣٣٢) .

(٢) ذكر هـذا التاريخ الطبري في تاريخه (٧/ ٣٣٣) ، وابن الأثير في الكامل (٤/ ٣٤٨) .

(٣) كذا عند الطبري (٧/ ٣٣٣) . وأمّا ابن كثير (١٠/ ٤٤٠) ، فقال : « فقتل منهم طائفة كثيرة ، منهم الجهم بن صفوان ، طعنه رجل في فيه فقتله ، ويقال بل أسر الجهم . . . » ثمّ ساق القصة المذكورة في الصفحة القادمة . والذي يظهر أنّ الرجل الذي طُعن في فيه هوجهم بن مسعود البلخي ، وليس جهم بن صفوان ، واشتبه الأمر على بعض المؤرخين فخلط بينهما . ولكن سرْد حوادثِ هذا القتال واضح جليّ عند الطبري ، لا غموض فيها ، حيث ذكر قتل جهم بن مسعود هذا عند أوّل دخول الحارث إلى المدينة ، ثم ذكر قصة الجهم بن صفوان وأنّه أسر وقتل بعد هزيمة الحارث . والله تعالى أعلم .

انهزم الحارث ومن معه ، فهرب الحارث ، وسار سلْم إلى معسكر الحارث ، فأسر يومئذ خلق من أصحابه ، منهم الجهم بن صفوان . فقال جهمٌ لسلْم : « إنّ لي ولثاً من ابنك حارث ! ! » . فقال له سلم : « ما كان ينبغي له أن يفعل ، ولوفعل ما آمنتك ، ولوملأت هذه الملاءة كواكب ، وأبرأك إليّ عيسى بن مريم ما نجوتَ ، والله لوكنت في بطني لشققت بطني حتى أقتلك والله لا يقوم علينا مع اليمانية أكثر ممّا قمت » ، وأمر غلامه عبد ربّه بن سيسن فقتله[1] . فقال الناس : « قتل أبومحرز » ، وكانت كنية جهم .

وأرسل الحارث إلى نصر : « إنّا لا نرضى بك إماماً » ، فأرسل إليه نصر : « كيف يكون لك عقل ، وقد أفنيت عمرك في أرض الشرك وغزوت المسلمين بالمشركين ! ! »[2] .

ثمّ اتفق الحارث بعد هزيمته مع الكرماني على مخالفة نصر ، وأرسل الحارث إليه البيعة ، فأقبل مع الكرماني لقتال نصرٍ في مدينة مرو، وكان نصرٌ قد خرج من مرو قبل هذا ، فاستغلّ الكرماني هذه الفرصة وغلب عليها . ثمّ خرج أحد أصحاب الحارث - وهوبشر بن جرموز الضبّي - وقال للحارث : « إنّما قاتلتُ معك طلباً للعدل ، فأمّا إذا كنت مع الكرماني ، فقد علمتُ أنك إنما تقاتل ليقال : غلب الحارث ! وهؤلاء يقاتلون عصبية ، فلست مقاتلًا معك » ، واعتزل معه خمسة آلاف وخمسمائة .

---

(١) تاريخ الطبري (٧/ ٣٣٥) . وسأذكر تفاصيل قتله في مبحثٍ قادمٍ ، انظر : (ص ١٠٩) من الرسالة .

(٢) تاريخ الطبري (٧/ ٣٣٥) .

وأقام الحارث في مرومع الكرماني أياماً ، ولكن ظهر بينهما خلاف ، واقتتلوا في المدينة ، فقُتل الحارث بن سريج يوم الأحد ، لستٍ بقين من رجب ، سنة ١٢٨ هـ ، وصُلب في مدينة مروبغير رأس ، وانتهى أمره وتفرّق من كان معه .

ثورة الكرماني

كان الكرماني - وهوأبوعليّ جديع بن علي الأزدي(١) - شيخ خراسان وفارسها في عصره . ولد بكرمان ، فنسب إليها ، وأقام في خراسان . ولّاه يوسف بن عمر عليه فترة في سنة ١٢٠ هـ ، ثمّ وليها بعده نصر بن سيّار . فبدأ يدعوإلى نفسه ، واتبعه خلق كثير ، حيث إنّه كان يشهد الجمعة في نحومن ألف وخمسمائة من أصحابه ، وكان يسّلم على نصر ابن سيّار ولا يجلس عنده .

فخاف نصر منه ، واستشار أمراءه فيه ، فعزموا على سجنه ، فسجن مدّة . فغضبت الأزد له ، فأطلقه نصر من السجن ، وقيل إنّه فرّ منه ، فاجتمع إليه ناس كثير ، فبعث إليهم نصر بن سيّار جنداً ، فقاتلهم فقتل كثير من أتباع جديع ، وكان هذا سنة ١٢٦ هـ . ثم استولى على مرو سنة ١٢٨ هـ مع الحارث بن سريج . فبعث إليه نصر جيشاً سنة ١٢٩ هـ فقتل الكرماني ، وتولّى دعوته من بعده ابناه عثمان وعلي ، فأرسل إليهما أبومسلم الخرساني من يقتلهما ، فقتلا سنة ١٣٠ هـ ، وبموتهما انتهت ثورة الكرماني وتفّرق أتباعه .

---

(١) انظر : تاريخ الطبري ، (٧/ ١٥٤ و٣٣٦-٣٣٩ ، و٣٦٦-٣٧١) ، والبداية والنهاية لابن كثير ، (١٠/ ٤٢٧ ، و٤٣٩ ، و٤٤٥) ، والأعلام للزركلي ، (٢/ ١١٤) .

المبحث الرابع

ترجمة مختصرة للجهم بن صفوان

تمهيد :

ينبغي التنبيه بادئ ذي بدء إلى أمر مهمّ ، وهوأنّ المعلومات عن الجهم ابن صفوان قليلة ، والأخبار عن حياته شحيحة ، تكاد تكون شبه معدومة أصلًا . ولهذه القلّة أسباب ، منها :

١ ـ أنّ الجهم بن صفوان شخص مغمورٌ مجهولٌ ، فلم يكن معروفاً بعلمه أوبمنصبه ، وإنما اكتسب المعرفة لسببين ، هما : **أولًا** : لخروجه مع الحارث بن سريج على بني أمية (ولهذا تجد له ذكراً في كتب التاريخ) ، **وثانياً** : لقبح بدعه ومقالاته (ولهذا تجد له ذكراً في كتب العقائد) .

٢ ـ أنّ الجهم قد عاش في وقتٍ مبكّرٍ للأمة الإسلامية ، حيث قتل في النصف الأول من القرن الثاني الهجري . فعاش قبل وقت تدوين العلم ، وحتى الكتابات التي كتبت في هذه الفترة أكثرها مفقودة .

٣ ـ أنّ فترته كانت فترة مليئة بالفتن الداخلية والخارجية ، مثل خروج أبي مسلم الخراساني وسقوط الدولة الأموية ، ممّا جعل أكثر المؤرخين يهتمّون بذكر هذه الأمور بدلًا عن ذكر تفاصيل رجلٍ لم يكن له دور كبير في الأمور السياسية لتلك الفترة .

٤ ـ أنّ الدولة الإسلامية في وقته اتّسعت وانتشرت بشكلٍ سريع ، وكانت خراسان في جهة بعيدة عن العاصمة ، ممّا جعل التدوين عن الأحداث في جميع أطراف الدولة متعذراً .

فلعلّه لهذه الأسباب كلها لا يستغرب قلّة المعلومات عن الجهم بن صفوان .

المطلب الأول

اسمه وكنيته ونسبه

اتفّق جميع من ذكره على اسمه واسم أبيه ، وأنّه « جهم بن صفوان »[١] ، إلا أنّ بعضهم أضافوا (ال) قبل اسمه ، فجعلوه « الجهم بن صفوان »[٢] . والأمر في هذا واسع ، حيث إنّ بعض الأسماء العربية تجوز فيها إضافة (ال) قبلها ، مثل (حسن) و(الحسن) ، و(حسين) و(الحسين) .

ولم أجد من ذكر نسبه بعد أبيه ، ولعلّ السبب في ذلك أنّ الجهم كان من العجم ، ومن المعروف عنهم - إلى يومنا هذا - أنّهم لا يهتمّون بحفظ أنسابهم كما هوموجود عند العرب .

إلا أنّ أحد السلف ، وهويوسف بن موسى[٣] ، ذكر أنّ الجهم ابنٌ للجعد بن درهم ، حيث قال : « أتعرف الجعد ؟ هو أبو الجهم أوجدّه (شكّ الراوي) الذي شكّ في الله أربعين صباحاً »[٤] ، ولا شكّ أنّ هذا ليس بصحيح ، فهوقول شاذ يخالف أقوال جميع العلماء الآخرين ، حيث

---

(١) انظر على سبيل المثال : تاريخ الطبري (٧/ ٣٣٥) ، والوافي بالوفيات للصفدي (١١/ ١٦٠-١٦١) ، والبداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٤٣٩) ، وميزان الاعتدال للذهبي (١/ ٤٢٦) .

(٢) مثل الذهبي في تاريخ الإسلام (حوادث ووفيات سنة ١٢١-١٤٠ ، ص ٦٥) .

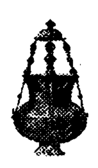
(٣) هو : يوسف بن موسى بن راشد القطان ، أبويعقوب الكوفي ، من شيوخ البخاري والترمذي . وثّقه غير واحد من أهل العلم . توفي سنة ٢٥٣ هـ . انظر : تهذيب التهذيب (٤/ ٤٦٢) .

(٤) السنة للخلال (٥/ ٨٨) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ١٢١) .

اتفقوا على أنّ الجعد شيخ الجهم ، وليس أباً له . ويمكن أن تحمل كلمة (الأبوة) على غير معناها الحقيقي ، فمن المعلوم أنّ الجهم أخذ عن الجعد ولازمه ملازمة الابن لأبيه ، فلعلّه قصد هذا ، والله أعلم .

كما اتفّق جميع من ذكر كنيته على أنّها « أبومُحرز »(١) .

ويظهر أنّه كان مشهوراً بهذه الكنية ، لأنّه لما قُتل صاح الناس : « قُتل أبومحرز »(٢) .



---

(١) انظر على سبيل المثال : تاريخ الطبري (٧/ ٣٣٥) ، والفصل لابن حزم (٤/ ٢٩٦) ، ولسان الميزان لابن حجر(٢/ ٣٤٩) .

(٢) تاريخ الطبري (٧/ ٣٣٥) .

المطلب الثاني

بلـــده ونســـبته

كان الجهم بن صفوان من الموالي ، حيث ذكرت بعض المصادر أنّه مولى لبني راسب ، ولم أجد خلافاً في هذا[(١)] . والأغلب في الولاء أنّه ولاء عتق ، وقد يكون ولاء إسلام .

والراسبي : « بفتح الراء وسكون الألف وكسر السين المهملة وفي آخرها باء موحدة »[(٢)] ، إمّا نسبة إلى بني راسب ، « وهي قبيلة نزلت البصرة . . . وراسب هوابن ميدغان بن مالك بن نصر بن الأزد ، بطن من الأزد »[(٣)] ، أوإلى راسب بن الخزرج بن جُدّة بن جرم بن ربّان ، جدّ جاهلي ، بنوه بطن من جرم من القحطانية . وهذا الثاني هوالذي رجحّه ابن الأثير حيث قال : « ينسب إليه جهم بن صفوان رأس الجهمية »[(٤)] .

واختلف العلماء في بلده ، فنسبه ابن حزم ، والذهبي ، وابن حجر

---

(١) انظر : تاريخ الطبري ، (٧/ ٣٣٠) ، والفصل لابن حزم ، (٤/ ٢٩٦) ، وتاريخ الإسلام للذهبي (حوادث ووفيات سنة ١٢١-١٤٠ ، ص . ٦٥) ، والبــداية والنهاية لابن كثير ، (٩/ ٤٣٩) ، ولســان الميزان ، لابن حجر (٢/ ٣٥٠) .

(٢) اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير (٢/ ٧) .

(٣) نفس المصدر (٢/ ٧) .

(٤) نفس المصدر (٢/ ٧) .

وجماعة[١] إلى (سمرقند)[٢] .

وقال مقاتل بن سليمان ، وأبوإسماعيل الهروي ، وعبد القادر الجيلاني وفخر الدين الرازي ، والمقريزي وغيرهم[٣] أنه من (أهل ترمذ)[٤] . كما نقل اللآلكائي من كتاب ابن أبي حاتم عن أبي معاذ خلف بن سليمان البلخي أنّه قال : « كان جهم على معبر ترمذ »[٥] ، وذكر الصفدي أنّ بدعته ظهرت في ترمذ[٦] .

وهذا الذي جزم به شيخ الإسلام ابن تيمية أيضاً حيث قال : « ثم ظهر جهم بن صفوان من ناحية المشرق ، من ترمذ »[٧] .

---

(١) انظر : الفصل ، لابن حزم (٤/ ٢٩٦) ، وميزان الاعتدال ، للذهبي (١/ ٤٢٦) ، ولسان الميزان ، لابن حجر (٢/ ٣٤٩) .

(٢) السمرقند : بلد معروف في بلاد ما رواء النهر ، وتقع شمال مدينة (ترمذ) . انظر : معجم البلدان ، للحموي (٣/ ٦٦) . ومدينة سمرقند تقع حالياً في أوزبكستان .

(٣) الإبانة لابن بطة ، كتاب الردّ على الجهمية (٢/ ٨٧-٨٩) ، وذمّ الكلام وأهله للهروي (٥/ ١٢٠) ، والغنية للجيلاني (ص . ١١٨) ، واعتقاد فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص ١٠٣) ، والخطط للمقريزي (٢/ ٣٤٦) .

(٤) ترمذ : بكسر التاء على المشهور ، وقيل بفتحها ، وقيل بضمها ، مدينة مشهورة راكبة على نهر جيحون من جانبه الشرقي . انظر : معجم البلدان ، للحموي (١/ ٤٤٠) . وتقع حالياً بين حدود أوزبكستان وأفغانستان .

(٥) شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٤٢٤) .

(٦) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٧) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٤/ ٣٥١) .

وتردّد ابن كثير في نسبته ، فقال إنّه (الخزري[١] ، وقيل : الترمذي)[٢] .
ولم أجد من نسبه إلى (الخزر) غير ابن كثير[٣] .

ونسبه السمعاني[٤] إلى مدينة بلخ[٥] ، كما نُسب إلى الكوفة[٦] ، وإلى مرو[٧] .

ونقل الخلال بسند فيه مجاهيل عن الإمام أحمد أنه قال : سمعت بعض ولد ساسان يقول : سمعت جهماً يقول : « أنا من حران من قدار »[٨] .

ويلاحظ أنّ أكثر هذه المدن متقاربة بعضها من بعض ، مثل : ترمذ ، وسمرقند ، وبلخ ، فكلها في شمال شرقي خراسان .

والذي يظهر لي ، والعلم عند الله ، أنّه ولد في سمرقند ، ثمّ انتقل إلى

---

(١) الخزر : هوبلاد الترك خلف باب الأبواب ، المعروف بالدربند ، وهواسم إقليم أيضاً ، كما هواسم مملكة . انظر : معجم البلدان للحموي (٢/ ٢٣١) . وهويقع حالياً في وسط روسيا .

(٢) البداية والنهاية (٩/ ٤٠٥) .

(٣) ربما وقع هنا خطأ مطبعيّ ، وأراد أن يقول إنّه (جزريّ) الأصل ، فإذا كان هذا ، فلعلّه التبس عليه أمر الجعد ، فهوالذي كان جزري الأصل . انظر : ذمّ الكلام وأهله للهروي (٥/ ١٢٠) .

(٤) انظر : الأنساب للسمعاني (١/ ٤٧٨) .

(٥) بلخ : مدينة مشهورة بخراسان ، بينها وبين ترمذ اثنا عشر فرسخاً . انظر : معجم البلدان (١/ ٣٧٨) . وتقع حالياً في أفغانستان .

(٦) انظر : شرح أصول الاعتقاد للآلكائي (٣/ ٤٢٤) .

(٧) انظر : الغنية للجيلاني (ص . ١١٨) .

(٨) السنة للخلال (٥/ ٨٣) .

ترمذ ، وذلك أنّ بعض المصادر ذكرت أنّه نفي إلى ترمذ[١] ، والعادة أنّ الرجل لا ينفى إلى بلده ، ثمّ إن أكثر المصادر نسبته إلى سمرقند .

فالجمع بين النسبين أن يقال : إنّه من سمرقند ، ولكن نشأ في ترمذ ، لذلك ظهرت بدعته فيها كما صرّح بذلك غير واحد من أهل العلم .

وقد بيّن النبي ﷺ أنّ الفتنة تكون من قبل المشرق ، روي هذا في أحاديث عديدة في الصحيحين وغيرهما .

ففي الصحيحين من حديث ابن عمر مرفوعاً قال : رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ (في رواية : وَهُوَ عَلَى الْمِنبَرِ) يُشِيرُ إِلَى الْمَشْرِقِ فَقَالَ : « هَا إِنَّ الْفِتْنَةَ هَا هُنَا ، إِنَّ الْفِتْنَةَ هَا هُنَا ، مِنْ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ »[٢] .

ومن حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قَالَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ : « رَأْسُ الْكُفْرِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ »[٣] .

ومن حديث أبي مسعود رضي الله عنه يَبْلُغُ بِهِ النبي ﷺ قَالَ : « مِنْ هَا هُنَا جَاءَتِ الْفِتَنُ نَحْوَ الْمَشْرِقِ »[٤] .

---

(١) انظر : البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٤٠٥) .

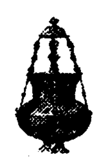
(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق ، باب صفة إبليس وجنوده (٦/ ٣٨٧ ، حديث ٣٢٧٩ ، وكذلك حديث ٣٥١١) ، ومسلم في كتاب الفتن ، باب الفتنة من المشرق (١٨/ ٢٣٨ ، حديث ٧٢٢٣) .

(٣) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق ، باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شغف الجبال (٦/ ٤٠٣ ، حديث ٣٣٠١) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب تفاضل أهل الإيمان ورجحان أهل اليمن فيه (١/ ٢٢١ ، حديث ١٨٣) .

(٤) رواه البخاري في كتاب المناقب ، باب قول الله تعالى (يا أيّها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) (٦/ ٦٠٨ ، حديث ٣٤٩٨) .

ومن حديث جابر رضي الله عنه قال : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « غِلَظُ الْقُلُوبِ وَالْجَفَاءُ فِي الْمَشْرِقِ وَالإِيمَانُ فِي أَهْلِ الْحِجَازِ »[١] .

ولا شكّ ولا ريب أنّ الجهم بن صفوان كان من أكبر الفتن الداخلة على الأمة من قبل المشرق ، فهوالذي فتح باب التعطيل على المسلمين ، ومعارضة النصوص بالعقليات ، وغير ذلك من الطامات التي سنبيّنها في هذه الرسالة إن شاء الله تعالى . فلعلّ في هذه الأحاديث ما يشير إلى خروج هذا الرجل ، والله تعالى أعلم .



(١) رواه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان ، باب تفاضل أهل الإيمان ورجحان أهل اليمن فيه (١/ ٢٢٤ ، حديث ١٩١) .

المطلب الثالث

نشأته

لم تذكر لنا كتب التاريخ معلومات عن نشأته ، ولا عن أبويه أوطفولته ولكن عُرفت بالاستقراء بعض المدن التي زارها .

فمما سبق علمنا أنّ له علاقة بمدينتي سمرقند وترمذ ، بل ظهر أوّل أمره في ترمذ[١] ، ونفي إليه[٢] .

وذُكر عنه أنّه أقام ببلخ مدةً من الزمن ، يصلي في مسجد مقاتل بن سليمان ويتناظر معه[٣] ، وأنّه زار الكوفة ولقي شيخه الجعد أول ما لقيه هناك[٤] . كما نعلم من سيرته مع الحارث بن سريج أنه ذهب إلى مرو[٥] ، حيث قتل هناك .

ولم أجد من نصّ على تاريخ بدء دعوته ، ولكن ذكر شيخ الإسلام أنّ « ظهور جهم (كان) بخراسان في خلافة هشام بن عبد الملك »[٦] ، يعني بين سنة ١٠٥ - ١٢٠ هـ .

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٧٣) ، والوافي بالوفيات للصفدي (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٢) البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٤٠٥) .

(٣) نفس المصدر (٩/ ٤٠٥) .

(٤) نفس المصدر (٩/ ٤٠٥) .

(٥) مرو: وتعرف بمروالشاهجان ، أشهر مدن خراسان وقصبتها ، يتخلّلها أنهار كثيرة . انظر : معجم البلدان للحموي (٤/ ٢٥٣) . وتقع حالياً في تركمنستان .

(٦) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٠/ ٣٠٢) .

المطلب الرابع

شيخه وسلسلة إسناد مقالاته

اشتهر بين العلماء أنّ الجهم كان تلميذاً للجعد بن درهم[(١)] ، ومن خاصته بحيث لم يشتهر بين تلاميذ الجعد سواه .

قال البخاري : « قال قتيبة بن سعيد : بلغني أن جهماً كان يأخذ الكلام من الجعد بن درهم »[(٢)] .

وقال شيخ الإسلام : « ثم أصل هذه المقالة - مقالة التعطيل للصفات - إنما هومأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين ، وضلال الصابئين ، فإنّ أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام هوالجعد بن درهم ، وأخذها عنه الجهم بن صفوان ، وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه . . . »[(٣)] .

فلنتطرّق قليلًا لبيان ترجمة شيخ الجهم بن صفوان : الجعد بن درهم .

الجعد بن درهم

كان الجعد بن درهم من أصولٍ كردية ، وقيل فارسية ، من أهل حرّان ، وكان مؤدباً لمروان الحمار - آخر خلفاء بني أمية ، لذلك لُقّب

---

(١) تكاد تجمع المصادر على هذا الأمر ، فنجد له ذكراً في كتب العقيدة ، والتاريخ ، والأنساب . وانظر على سبيل المثال : خلق أفعال العباد للبخاري (ص ٨) ، والكامل في التاريخ لابن الأثير (٦/ ١٤٩) ، واللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير (١/ ٣١٧) .

(٢) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ٨) ، وذكره كذلك السمعاني في الأنساب (١/ ٤٦٨) .

(٣) الحموية ، لابن تيمية (ص ٢٤٣-٢٤٥) .

بـ (مروان الجعدي)[١] . وكان مولى سويد بن غفلة بن عوسجة الجعفي[٢] . وقد اتفق المؤرخون على أنّه هوأول من قال بخلق القرآن ، وبنفي الصفات ، كالكلام والمحبّة . وكان يرى القدر ، بخلاف تلميذه الجهم[٣] .

قتله خالد بن عبد الله القسري يوم عيد الأضحى من أجل مقالاته ، كما روى ذلك كثير من المحدثين والمؤرخين[٤] . ولكنهم اختلفوا في تاريخ قتله ما بين سنة ١٠٦ هـ إلى ١٢٤ هـ[٥] . فمثلًا قال الصفدي إن قصة قتل الجعد « قصة مشهورة رواها قتيبة بن سعيد والحسن بن صباح ، وذلك في حدود سنة عشرين ومائة »[٦] ، بينما ذكر ابن كثير ترجمته وقتله تحت أحداث سنة ١٢٤ هـ[٧] ، ولا شكّ أنّ هذا خطأ منه رحمه الله ، ذلك لأنّ

---

(١) قيل إنّه كان على عقيدته ، ولكن بيّن السمعاني أنّ الخراسانيين نسبوه إلى الجعد شنعة عليه ، كما قالوا له (مروان الحمار) . انظر : الأنساب للسمعاني (١/ ٤١٧) .

(٢) نفس المصدر (١/ ٤١٧) .

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص . ٢٥) .

(٤) انظر : عقيدة السلف أصحاب الحديث للصابوني (ص ٤٥) ، وخلق أفعال العباد للبخاري (ص ٣) والتاريخ الكبير له (١/ ٦٤) ، والدارمي في الرد على الجهمية (١٣) ، والآجري في الشريعة (ص ٩٨) والبيهقي في سننه (١٠/ ٢٠٥) وفي الأسماء والصفات (١/ ٦١٧) وغيرهم .

(٥) انظر لهذه المعلومات : مقالة التعطيل والجعد بن درهم ، للتميمي (ص ١٣٦-١٧٠) .

(٦) اللباب (١١/ ٦٧) .

(٧) انظر : البداية والنهاية (٩/ ٤٠٤-٤٠٥) .

ولاية خالد بن عبد الله انتهت ، كما صرّح بذلك ابن كثير نفسه ، في جمادى الأولى سنة عشرين ومائة ، وكان تاريخ ولايته في شوّال سنة خمس ومائة[١] . فيتحتّم أن الجعد قُتل ما بين سنة ١٠٥ هـ إلى سنة ١١٩ هـ ، والذي رجحّه بعض الباحثين أنّ قتله كان بين سنة ١٠٦-١١٠ هـ[٢] .

وجعد هذا عرف عنه الخوض في صفات الله عز وجلّ من قديم ، حيث نقل عنه أنّه كان يقدم على وهب بن منبّه ، يسأله عن صفات الله تعالى ، فقال وهب : « ويلك يا جعد ! إنّي لأظنّك من الهالكين . يا جعد ، لولم يخبرنا الله في كتابه أن له يداً وعيناً ووجهاً لما قلت ذلك ، فاتق الله » . ثم لم يلبث جعد أن قتل وصلب[٣] .

وقد ذكر غير واحد من أهل العلم ، منهم الصفدي وابن الأثير وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن كثير[٤] ، إسناد التلقي عند الجعد بن درهم ، فهوأخذ مقالته من أبان بن سمعان[٥] ، وهوعن طالوت ابن أخت لبيد بن

---

(١) انظر : البداية والنهاية (٩/٣٧٨) .

(٢) انظر : مقالة التعطيل والجعد بن درهم للتميمي (ص ١٥٧) .

(٣) عقيدة السلف أصحاب الحديث للصابوني (ص ٤٥) .

(٤) الوافي بالوفيات للصفـدي (١١/٦٨) ، والكامل في التاريخ لابن الأثير (٦/١٤٩) ، والحموية لابن تيمية (ص ٢٤٣) ، والبداية والنهاية لابن كثير (٩/٤٠٥) .

(٥) أبان بن سمعان ، وقيل بيان ، أصله من سواد الكوفة ، فهومولى . قتله خالد القسري سنة ١١٩ هـ . كان من غلاة الرافضة ، ادّعى ألوهية عليّ ، وأنّه نبيّ ووصيّ لعليّ . كان يقول بأنّ الله تعالى على صورة الإنسان . وقيل إنّه أوّل من قال بخلق القرآن ، وعنه أخذ الجعد عقيدته . انظر : مقالات الإسلاميين =

أعصم ، زوج ابنته ، وهوعن لبيد بن أعصم الساحر اليهودي الذي سحر النبي ﷺ ، وأخذها هوعن يهود اليمن .

وروى ابن عساكر بسنده عن أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الغسيلي - وهوممن روى عن صالح بن أحمد بن حنبل - أنه سئل : ممن أخذ ابن أبي دؤاد ؟ فأجاب : « من بشر المريسي ، أخذه من جهم بن صفوان ، وأخذ جهم من الجعد بن درهم ، وأخذه جعد من أبان بن سمعان ، وأخذه أبان من طالوت بن أخت لبيد بن أعصم الذي أخذه من لبيد بن أعصم »[١] .

ولبيد هذا كان يقول بخلق التوراة ، فأخذ مقالته ابن أخته طالوت ، وصنّف في ذلك ، وكان زنديقاً وأفشى الزندقة[٢] .

قال شيخ الإسلام : « وكان الجعد هذا فيما قيل من أهل حرّان ، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة ، بقايا أهل دين نمرود ، والكنعانيّين الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم . . .كانت الصابئة إلا قليلًا منهم إذ ذاك على الشرك . . .

وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل .

= للأشعري (ص ٥) ، والجهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي لخالد العسلي (ص ٣٦) . قال عبد القاهر البغدادي : « ومن غلاة الروافض من زعم أن روح الله حلّ في الأنبياء ، ثم في الأئمة وفيهم من ادعى ذلك في بيان بن سمعان التيمي . . . » (أصول الدين للبغدادي ، ص ٣٢٢) .

(١) مختصر تاريخ دمشق ، لابن منظور (٦/ ٥١) .

(٢) انظر : الوافي بالوفيات للصفدي (١١/ ٦٨) ، والكامل في التاريخ لابن الأثير (٦/ ١٤٩) .

ومذهب النفاة من هؤلاء في الربّ أنّه ليس له إلا صفات سلبية[١] ، أو إضافية[٢] ، أومركبّة منها[٣] .

فيكون الجعد قد أخذها عن الصابئة الفلاسفة »[٤] .

---

(١) الصفات السلبية هي أن تجعل معنى الصفة نفي ضدّه بدون إثبات نقيض تلك الصفة . فمثلًا ، على قول هؤلاء ، معنى اسمه تعالى (الحيّ) أنّه ليس بميّت ، ومعنى كونه تعالى (العليم) أنّه ليس بجاهل ، وهكذا . وقيل في تعريفها : هي ما إذا وصف به واجب الوجود أفاد أن المقصود به نفس وجوده مع سلب ما يؤدي إليه عنه . انظر : الصفات الإلهية : تعريفها وأقسامها ، لـ د ./ التميمي ، في مجلة الجامعة الإسلامية (عدد ١١٢ ، ص ١٢٦) .

(٢) الصفات الإضافية هي تعلّق الصفات بالغير بدون معنى قائم بالذات . فمثلًا كونه تعالى (الملك) هوأنّه ملك بالنسبة للمخلوق ، ومعنى كونه (ربّ) أنّه ربّ بالنسبة للمربوبين ، لا أنّ هناك معانٍ قائمة بالذات .

وقيل في تعريفها : هي الأمور المتضايفة التي لا يعقل الواحد منها إلا بتعلّق مقابله .

انظر : الصفات الإلهية : تعريفها وأقسامها ، لـ د ./ التميمي ، في مجلة الجامعة الإسلامية (عدد ١١٢ ، ص ١٢٧) .

(٣) الصفات المركّبة من السلب والإضافة : هي إذا ما وصف به واجب الوجود أفاد أن ذلك له على وجه السلب وعلى وجه النسبة والإضافة أيضاً . مثال ذلك : إذا قيل إنّه تعالى خالق ، فهم منه أنّ وجوده شريف يفيض عنه وجود الكلّ فيضاً لازماً ، وأنّ وجود غيره حاصل منه بالتبع .

انظر : الصفات الإلهية : تعريفها وأقسامها ، لـ د ./ التميمي ، في مجلة الجامعة الإسلامية (عدد ١١٢ ، ص ١٢٨) .

(٤) الحموية (ص ٢٤٨-٢٥٠) .

فالجعد إذاً هوالشيخ الأساسي للجهم بن صفوان .

وذكر بعض المؤرخين أنّ الجهم لقي الجعد في الكوفة ، بعد ما هرب الجعد من بني أميّة ، حيث نصّ ابن كثير أنّ الجعد « أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن ، فطلبته بنوأمية فهرب منهم فسكن الكوفة ، فلقيه فيها الجهم بن صفوان فتقلّد هذا القول منه »(١) .

فيا عجباً لهذا الرجل ، يتلقّى هذا الكفر من رجلٍ مرصودٍ لدى الحكّام ، ويرى إنكار العلماء على شيخه واتفاقهم على تكفيره ، ثمّ يسمع عن مقتله بسبب هذا المبدأ الذي تعلّمه منه ، فلم تردعه هذه المواقف كلّها ، بل تزداد جرأته ويقلّ حياؤه ، فتراه يستمرّ في ضلاله ويفوق شيخه في شهرته ، حتى يكون هوالمنتسَب إليه في هذا الضلال ، والمؤسس الحقيقي لفرقة التعطيل . يقول شيخ الإسلام : « فإنّ جهماً أول من ظهرت عنه بدعة نفي الأسماء والصفات ، وبالغ في نفي ذلك ، فله في هذه البدعة مزية المبالغة في النفي والابتداء بكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه ، وإن كان الجعد بن درهم قد سبقه إلى بعض ذلك »(٢) .

وبيّن شيخ الإسلام أنّ « . . . أصل قولهم هذا مأخوذ من المشركين والصابئة من البراهمة والمتفلسفة ومبتدعة أهل الكتاب الذين يزعمون أن الربّ ليس له صفة ثبوتية أصلًا »(٣) .

وذكر في موضع آخر أنّ إسناد جهم في مقالاته متلقى من الصابئة

---

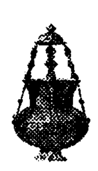
(١) البداية والنهاية (٩/ ٤٠٥) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٢/ ١١٩) .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/ ٦٧) .

الفلاسفة ، والمشركين البراهمة ، واليهود السحرة[١] .

وبهذا كلّه يتبيّن أنّ جذور مقالة التعطيل يرجع - بواسطة الجهم بن صفوان وشيخه الجعد بن درهم - إلى المشركين ، منهم الهندوس والسمنية ، والصابئة من البراهمة ، والمتفلسفة ، ومبتدعة أهل الكتاب . وسأشرح هذا التأثير بشيء من التفصيل في محلّه في هذا البحث[٢] .



(١) انظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/ ٥١) .

(٢) انظر : (ص ٤١٥) من الرسالة ، وقد أشرت هناك أيضاً عن الاحتمال الكبير بأنّ جعداً تأثر بـ (يوحنا الدمشقي) .

المطلب الخامس

تأثره بالسمّنية

ذكر كثير من أهل العلم أنّ الجهم بن صفوان تناظر مع (السمنية) ، وكان لهذه المناظرة أثر بالغ في انحرافه ، فمن أجلها ترك الصلاة أربعين يوماً ، وشكّك في وجود الله ، ثم بعد ذلك أنكر العلوّ ، والرؤية ، وادّعى أنّ الله في كلّ مكان .

وقبل ذكر القصّة ، يستحسن أن نقدّم عرضاً موجزاً لما وصل إلينا من المعلومات عن هذه الطائفة[١] .

التعريف بهذه الفرقة

السُمَنية (وقيل : الشمنية) بضم السين وفتح الميم[٢] ، قوم من أهل الهند من أتباع (بوذا) ، ويقال إنهم ينسبون إلى (سومنات) في الهند .

---

(١) انظر : أصول الدين ، للبغدادي (ص ١٠-١١ ، وص ١٧٩ ، وص ٣١٩-٣٢٠) ، ولسان العرب لابن منظور ، (١٣/ ٢٢٠) ، والإبانة لابن بطة ، كتاب الإيمان (١/ ٣٨١) ، وكتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أومرذولة للبيروني (ص ٩٣ ، ١٢٢ ، ٢٠٦ ، ٢٧٧ ، ٤٧٨) ، والتسعينية لابن تيمية (١/ ١٤٦-١٤٩) . ومن الجدير بالذكر أنّني بحثت عن معلومات حول هذه الفرقة في كثير من المصادر الإنجليزية ، فلم أجد لها ذكراً أصلًا (إلا ما وجدت عن ديانة (الشمن) الذي سأذكره بعد قليل) ، ممّا يدلّ على أنّ المسلمين اهتموا غاية الاهتمام بذكر عقائد وتاريخ الملل الأخرى ، ولهم قدم سبق في هذا العلم ، فلولا كتب المسلمين في علم الملل والنحل ، لضاع الكثير من المعلومات عن الأديان والملل القديمة .

(٢) لسان العرب لابن منظور (١٣/ ٢٢٠) .

قالوا بقدم العالم ، كالدهرية ، وزادوا عليهم القول بتكافؤ الأدلة وإبطال النظر والاستدلال[١] . وزعموا أنّه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس ، وأنّه لا موجود إلا ما وقعت عليه الحواس[٢] . وأنكروا وقوع العلم من الأخبار المتواترة[٣] . كما أنكروا الأعراض[٤] . وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت ، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة فأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب ، وروح الكلب إلى إنسان . ويقولون إنّ الأرض لا تزال تهوي سفلًا بمن عليها[٥] . وكان فريق منهم يعبد صنم (البوذا)[٦] ، وكتابهم المقدّس (جُورَامَنَ)[٧] . ولا يدفنون موتاهم ، بل يطرحون جثثهم في الماء الجاري ، لظنّهم أنّ البوذا أمرهم بذلك[٨] . ولقد شبّههم بعض علماء السنة بالمجوس[٩] .

---

(١) ومعنى ذلك : أنّه لا يمكن عندهم نصر مذهبٍ على مذهب ، ولا تغليب مقالة على مقالة ، بل دلائل كل مقالة مكافئة لدلائل سائر المقالات . انظر : الفصل لابن حزم (٥/٢٥٣) .

(٢) الحور العين للحميري (ص ١٣٩) .

(٣) انظر : أصول الدين ، للبغدادي (ص ٣١٩-٣٢٠) .

(٤) الحور العين للحميري (ص ١٣٩) .

(٥) نظر : كتاب التوحيد للماتريدي (ص ١٥٢) .

(٦) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أومرذولة ، للبيروني (ص ٩٣) .

(٧) نفس المصدر (ص ١٢٢) . ولم أجد معلومات عن هذا الكتاب : أهو مفقود أم موجود؟

(٨) نفس المصدر (ص ٤٧٩) .

(٩) انظر ما نقله شيخ الإسلام عن الإمام محمد بن سلام البيكندي في التسعينية =

وكانت هذه الفرقة منتشرة في خراسان وفارس والعراق وبلاد ما وراء النهر قبل دخول (زردشت) لهذه البلاد ، ثم انتشرت المجوسية في تلك البلاد ، وبقي القليل منهم شرقي بلخ(١) .

قال أيوب بن أبي تميمة : « ما أعلم أحداً من أهل الضلال أكذب على كتاب الله من السمنية » ، ثمّ علّق على هذا الكلام محمد بن سلام البيكندي قائلًا : « وهوعندنا كما قال . لا أعلم أحداً أجهل ، ولا أحمق قولًا منهم . لا يتعلّقون من كتاب الله بشيء ، ولا يحتجون ، إنّما هوحبّ وبغض : من أحبّ دخل الجنة ، ومن أبغض دخل النار »(٢) .

هذا أهمّ ما نعرفه عن هذه الفرقة ، وما زالت منهم بقايا قليلة إلى يومنا هذا(٣) .

= (١/ ٢٤٠) . ولعلّ وجه الشبه بالمجوس أنّهم ينكرون البعث والمعاد ، والله أعلم .

(١) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أومرذولة ، للبيروني (ص ١٥) .

(٢) أخرج هذا الأثر وعلّق عليه الإمام أبوعبد الله محمد بن سلام في كتابه : السنة والجماعة ، وكتابه مفقود ، وقد ذكر هذا الأثر والتعليق شيخ الإسلام ابن تيمية في : التسعينية (١/ ٢٣٩) .

(٣) وهم معروفون بال (شَمَن) (Shamanism) ، ويظهر من دراسة عقائدهم أنّهم انحرفوا كثيراً عبر العصور عن عقائدهم القديمة ، حيث اهتمامهم الرئيس هوعلاج الأمراض الطبيّة والنفسيّة بتكليم الحيوانات ، ذلك لأنّهم يعتقدون أنّ الحيوانات قادرة على الكلام ، فيتكلّمون معهم بطرق سحرية . وأظنّ أن الذي أدّاهم إلى هذا قول قدمائهم بتناسخ الأرواح ، فيظنون أنّ روح الإنسان داخلة في هذا الحيوان الذي يخاطبونه . =

مناظرة الجهم بن صفوان للسمنية

إنّ كتب العقائد حفظت لنا تفاصيل هذه المناظرة ، وأثرها على الجهم ، حيث نقلها كثير من علماء السلف .

وفيما يلي بعض ما نقل عنهم حول هذه المناظرة .

قال ضمرة عن ابن شوذب : « ترك الجهم الصلاة أربعين يوماً على وجه الشكّ ، فخاصمه بعض السمنية ، فشك فأقام أربعين يوماً لا يصلي » ، ثم قال ضمرة : وقد رآه ابن شوذب[(١)] . وقال مروان بن معاوية الفزاري : « جهم مكث أربعين يوماً لا يعرف ربّه »[(٢)] ، وفي رواية عنه : « قبّح الله

= وعددهم قليلة جداً ، وهم موجودون في قبائل المغول ، والهنود الحمر في أمريكا . والكتابات عنهم نادرة ، ولكن أكاد أجزم بحسب ما اطلعت عليه أنّ هذه الديانة هي ما تبقى من (السمنية) القديمة ، وذلك لأمور ، منها :

١) تشابه الاسمين (علماً بأنّ بعض المصادر الإسلامية لقّبهم بـ : الشمنية)

٢) ولأنّ (الشمن) المعاصرين لا يؤمنون بوجود إله خالق الكون أصلًا ، وهذا أمر نادر جداً عند الديانات القديمة

٣) كما أنّ (الشمن) يذكرون أنّ أصولهم من بلاد آسيا ، وهذا يتطابق مع أصل (السمنية) ، إذ كانوا قوماً من الهند

٤) ثم عاداتهم في تكليم الحيوانات فيها إشارة إلى عقائد (السمنية) كما أسلفت . والله تعالى أعلم .

انظر عن (الشمن) المعاصرين : (الإنترنت)

http : // deoxy . org / shaover . htm

(١) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ١١) ، والسنة للخلال (٥/ ٨٣) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩٠) ، ومسائل أحمد ، لأبي داود (ص ٢٦٩) وشرح أصول الاعتقاد للالكائي (٥/ ٤٢١) .

(٢) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ٢٠) .

جهماً ، حدثني ابن عمّ لي من أهل خراسان أنّ جهماً شكّ في الله أربعين صباحاً »[١] . وعن يزيد بن هارون قال : « لعن الله الجهم ومن قال بقوله ، كان كافراً جاحداً ترك الصلاة أربعين يوماً يزعم أنّه يرتاد ديناً ، وذلك أنّه شكّ في الإسلام » . ثم قال يزيد : « قتله سلم بن أحوز على هذا القول »[٢] . وقال أبوحاتم الرازي : « افترقت الزنادقة على إحدى عشرة فرقة . . . منهم الجهمية ، وهم صنف من المعطلة ، وهم أصناف . وإنما سموا الجهمية لأنّ جهم بن صفوان كان أول من اشتق هذا الكلام من كلام السمنية ، وهم صنف من العجم كانوا بناحية خراسان ، وكانوا شكّكوه في دينه وفي ربّه ، حتى ترك الصلاة أربعين يوماً لا يصلّي ، فقال : لا أصلي لمن لا أعرف ، ثم اشتق هذا الكلام »[٣] .

وروى أحمد بن حنبل عن علي بن عاصم أنّه قال : « ذهبت إلى محمد ابن سوقة ، فقال : ههنا رجل قد بلغني أنه لم يصلّ ، فمررت معه إليه ، فقال : يا جهم ، ما هذا ؟ بلغني أنّك لا تصلي .

قال : نعم .

قال : مذْ كم ؟

---

(١) كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (ص ١٧٤ و٢٧٦) ، والسنة للخلال (٥/ ٨٧) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩٣) .

(٢) كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (ص ١٦٧) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩٤) ، والكتاب اللطيف لابن شاهين (ص ٨٨) . وينبغي التنبيه إلى أنّ مناظرة جهم مع السمنية لم تذكر صراحة في بعض النقولات السابقة ، ولكن ذكر أنّه ترك الصلاة أربعين يوماً ، وهذا الترك كان بسبب هذه المناظرة .

(٣) كتاب الإبانة لابن بطة كتاب الإيمان (١/ ٣٨١) .

قال : مذْ تسعة وثلاثين يوماً ، واليوم أربعين .

قال : فلم لا تصلي ؟

قال : حتى يتبيّن لي لمن أصلي .

قال : فجهد به ابن سوقة أن يرجع ، أوأن يتوب ، أويقلع ، فلم يفعل . فذهب إلى الوالي ، فأخذه فضرب عنقه وصلبه »[١] .

وقال الملطي : « وإنما سموا جهمية لأن جهم بن صفوان كان أول من اشتق هذا الكلام من كلام السمنية - صنف من العجم بناحية خراسان . وكانوا شكّكوه في دينه حتى ترك الصلاة أربعين يوماً ، وقال : لا أصلي لمن لا أعرفه ، ثمّ اشتقّ هذا الكلام ، وبنى عليه من بعده »[٢] . وقال الصفدي : « ترك الصلاة أربعين يوماً فأنكر عليه الوالي فقال : إذا ثبت عندي من أعبده صليت له ، فضرب عنقه »[٣] . ونقل اللآلكائي من كتاب ابن أبي حاتم عن أبي معاذ خلف بن سليمان البلخي أنّه قال : « كان جهم على معبر ترمذ ، وكان رجلًا كوفي الأصل ، فصيح اللسان ، لم يكن له علم ولا مجالسة لأهل العلم . كان تكلّم كلام المتكلمين ، وكلّمه السمنية ، فقالوا له : صف لنا ربك الذي تعبده . فدخل البيت لا يخرج كذا وكذا (وفي رواية : قال لهم : أجلوني ، فأجلوه) ثم خرج عليهم بعد أيام ، فقال : هوهذا الهواء ، مع كل شيء ، وفي كل شيء ، ولا يخلومنه شيء . ثم قال : أبومعاذ : كذب عدوّ الله ، إنّ الله في السماء

---

(١) تاريخ الإسلام للذهبي (حوادث سنة ١٢١- ١٤١ هـ ، ص ٦٧) .

(٢) التنبيه والردّ (ص ٩٦) .

(٣) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

على عرشه وكما وصف نفسه »[١] . وقال محمد بن سلام البيكندي في كتابه السنة والجماعة : « وكان جهم - فيما بلغنا - لا يعرف بفقه ولا ورع ولا صلاح ، أعطي لساناً منكراً ، فكان يجادل ويقول برأيه . يجادل السمنية ، وهم شبه المجوس ، يعتقدون الأصنام ، فكلّمهم ، فأحرجوه حتى ترك الصلاة أربعين يوماً ، لا يعرف ربّه . وكلامهم يدعوإلى الزندقة ، وكلامهم وصفناه لغير واحدٍ من أهل الفقه والبصر ، فمالوا آخر أمرهم إلى الزندقة ، والرجل إذا رسخ في كلامهم ترك الصلاة واتبّع الشهوات »[٢] .

فمناظرة جهم مع السمنية أمرٌ متواتر بين علماء المسلمين ، وقد ذكر الإمام أحمد وغيره تفاصيل هذه المناظرة ، حيث قال : « وكان مما علمنا من أمر عدوّ الله جهم أنّه كان من أهل خرسان من أهل ترمذ ، وكان صاحب خصومات وكلام ، وكان أكثر كلامه في الله تعالى . فلقي ناساً من المشركين يقال لهم السمنية ، فعرفوا الجهم ، فقالوا له : « نكلّمك ، فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك » .

فكان مما كلّموا به جهماً أن قالوا له : ألست تزعم أن لك إلهاً ؟

قال جهم : نعم .

فقالوا له : هل رأيت إلهك ؟

قال : لا .

---

(١) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٣/ ٤٢٤) .

(٢) ذكر هذا الكلام شيخ الإسلام في التسعينية (١/ ٢٤٠) ، وكتاب البيكندي مفقود ، وقد سبق ذكر هذا النصّ .

قالوا : فهل سمعت كلامه ؟

قال : لا .

قالوا : فشممت له رائحة ؟

قال : لا .

قالوا : فوجدت له حسّاً ؟

قال : لا .

قالوا : فوجدت له مجساً ؟

فال : لا .

قالوا : فما يدريك أنّه إله ؟

قال : فتحيّر جهمٌ ، فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم إنّه استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى وذلك أن زنادقة النصارى تزعم أن الروح التي في عيسى عليه السلام هي روح الله من ذاته ، كما يقال : إنّ هذه الخرقة من هذا الثوب ، فدخل في جسد عيسى ، فتكلم على لسان عيسى ، وهوروح غائب عن الأبصار .

فاستدرك جهم من هذه الحجة ، فقال للسمنية : ألستم تزعمون أن في أجسادكم أرواحاً ؟

قالوا : نعم .

قال : هل رأيتم أرواحكم ؟

قالوا : لا .

قال : أفسمعتم كلامها ؟

قالوا : لا .

قال : فوجدتم لها حسّاً ؟

قالوا : لا .

قال جهم : فكذلك الله عز وجل ، لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة ، وهوفي كل مكان ، (وفي رواية أخرى : لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهوغائب عن الأبصار) ولا يكون في مكان دون مكان . ووجد ثلاث آيات في كتاب الله عز وجل من المتشابه قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] ، وقوله : ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] ، وقوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] .

فبنى أصل كلامه على هذه الثلاث الآيات ، ووضع دين الجهمية ، وكذّب بأحاديث رسول الله ﷺ وتأوّل كتاب الله على تأويله ، فاتبعه من أهل البصرة من أصحاب عمروبن عبيد ، وأناس من أصحاب أبي حنيفة فأضل بكلامه خلقاً كثيراً » انتهى كلامه رحمه الله[١] .

وقيل : إنّ جهماً تحيّر في إجابة السمنية ، فأرسل إلى واصل بن عطاء يستنجده ، فأجابه واصل بحجج عقلية ، إلا أنّ تفاصيل هذه القصة مخالفة تماماً مع ما في جميع المصادر الأخرى ، والظاهر أنّه من مخترعات المعتزلة[٢] .

---

(١) الردّ على الجهمية للإمام أحمد ، (ص ١٠٢-١٠٤) ، ورواه ابن بطة في الإبانة ، كتاب الردّ على الجهمية (٢/ ٨٧-٨٩) ، مع اختلاف يسير في بعض ألفاظه .

(٢) ذكر القاضي عبد الجبار هذه القصة بتفاصيلها ، فقال : « وذكر أبوالحسن بن فرذويه أنّ قوماً من السمنية أتوا جهم بن صفوان فقالوا له : هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قال : لا . قالوا : فحدثنا عن معبودك الذي تعبده =

ولي وقفات مع هذه المناظرة ، أشير إلى بعض ما يمكن أن أستخلصه منها :

١ ـ أنّ الجهم بن صفوان نظر في علم الكلام ، وكان يدعوإليه ، حيث وُصف بأنّه (تكلّم بكلام المتكلمين) .

٢ ـ أنّ الجهم كان معروفاً بالخصومات والجدال قبل لقائه بالسمنية ، لذلك لمّا رأوه عرفوه .

٣ ـ موقف الجهم يدلّ على رقّة دينه ، حيث استطاع السمنية أن يشكّكوه في الإسلام وفي وجود الله بعد دقائق محدودة .

٤ ـ كما يدلّ ذلك على قلة عقله ، حيث مكث أياماً عديدة لا يستطيع أن يجيب على هذه الشبهة الضعيفة .

٥ ـ كان من أعظم أسباب تقلّب الجهم وتشكيكه هوقصوره عن مناظرة هؤلاء السمنية ، فإنه ناظرهم بغير الحقّ ، وحاجّهم بالجهل والباطل ، ممّا

= أشيء وجدته في هذه المشاعر؟ قال : لا . قالوا : فإذا كان المعروف لا يخرج عن ذلك ، وليس معبودك منها ، فقد دخل في المجهول . قال : فسكت جهم ، وكتب إلى واصل ، فكتب إليه واصل : قد كان يجب أن تشترط وجهاً سادساً ، وهوالدليل ، فتقول : إنّ المعروف لا يخرج عن المشاعر الخمسة وعن الدليل ، فلما لم تشترط ذلك ، شكّكت وكفرت . . . » إلخ القصة ، وفيه أنّ السمنية قصدوا واصلًا وناظروا معه ، ثمّ أسلموا . ولا أظنّ أنّ القصة هذه ، وكذلك قصة إرسال واصل حفصاً إلى جهم ، ثابتة ، بل هما من مخترعات المعتزلة ليظهروا دور أئمتهم في مناظرة وتوجيه جهم ، وعلوّهم عليه ، كما هو مخالف لسياق القصة عند الإمام أحمد ، والله أعلم . راجع : « فضل الاعتزال » و « طبقات المعتزلة » للقاضي عبد الجبار (ص ١٦٥ و٢٤٠) ، و « المنية والأمل » لابن المرتضى (ص ١٩) .

اضطرّه إلى القول بالتعطيل[١] .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية حول هذه المناظرة : « فهذا الذي ذكره الإمام أحمد من مبدإ حال جهم إمام هؤلاء المتكلمين النفاة يبين ما ذكرته فإنه لما ناظر من ناظره من المشركين السمنية من الهند ، وجحدوا الإله ، لكون الجهم لم يدركه شيء من حواسه ، لا ببصره ، ولا بسمعه ، ولا بشمه ، ولا بذوقه ، ولا بحسه ، كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه الإنسان بحواسه الخمس ، فإنه ينكره ولا يقر به ، فأجابهم الجهم : أنّه قد يكون في الموجود ما لا يمكن إحساسه بشيء من هذه الحواس ، وهي الروح التي في العبد ، وزعم أنّها لا تختصّ بشيء من الأمكنة ، وهذا الذي قاله هوقول الصابئة الفلاسفة المشّائين »[٢] .

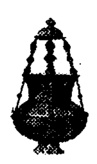
وقال أيضاً : « فكان حقّ الجهم أن يقول لهم : إن أردتم أنّي لا بدّ أن أحسّ بإلهي فلا يجب عندكم أن ينكر الإنسان ما لم يحسّه هو . وإن أردتم أنّه لا بدّ أن يمكن أن يحسّ به فإلهي يمكن أن يرى وأن يسمع كلامه . وإن أردتم أنّه لا بدّ أن يكون قد عرفه بالحسّ بعض الآدميين ، فهذا – مع أنّه غير واجبٍ – فقد سمع كلامه من سمعه من الرسل ، وهوأحد الحواس ، وقد رآه بعضهم أيضاً عند كثيرٍ من أهل الإثبات . وكان يقول لهم : أتريدون أنّه لا بدّ أن يحسّه هذا الحسّ الظاهر ، أم يكفي إحساس الباطن إياه وشهوده إياه ؟ الأول منقوض بأحوالنا الباطنية ، الجسمانية والنفسية ، وأمّا الثاني

---

(١) وقد بيّنتُ خطأ جهمٍ في جوابه لهؤلاء في مبحثٍ قادمٍ . انظر (ص ٤٢٩) من الرسالة .

(٢) التسعينية (١/٢٤٧) .

فمسلّم ، وقد شهدته بعض القلوب . فعدل عن ذلك ، وادّعى وجود موجود لا يمكن إحساسه ، وهوالروح ، وهذا هوقول المتفلسفة المشّائين . . . إلخ »[١] .



(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٥) ، بتصّرف يسير .

المطلب السادس

علمه

عاش الجهم بن صفوان في وقت مبكّر في تاريخ الإسلام ، حيث كان التابعون والعلماء متوافرين ، ولكنّه أعرض عن العلم تماماً ، وآثر علم الكلام والفلسفة على علم الكتاب والسنة .

وقد شهد غير واحد من أهل العلم على جهله ، وعلى أنّه لم يجالس العلماء قط ، فقال عبد العزيز بن أبي سلمة : « إن كلام جهم صفة بلا معنى ، وبناء بلا أساس ، ولم يعد قط من أهل العلم . ولقد سئل جهم عن رجل طلّق امرأته قبل أن يدخل بها ، فقال : عليها العدة . فخالف كتاب الله بجهله ، وقال سبحانه : ﴿ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ﴾ [الأحزاب: ٤٩]. [(١)] .

وقال أيّوب بن أبي تميمة : « كان جهم فيما بلغنا لا يُعرف بفقه ولا ورع ولا صلاحٍ ، أعطي لساناً منكراً فكان يجادل ويقول برأيه »[(٢)] .

وقال مقاتل بن سليمان : « إنّ جهماً والله ما حجّ هذا البيت قط ولا جالس العلماء ، وإنما كان رجلًا أعطي لساناً »[(٣)] .

---

(١) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ١١) .

(٢) ذكره شيخ الإسلام في التسعينية (١/ ٢٤٠) .

(٣) السنة للخلال (٥/ ٨٥) ، ومسائل الإمام أحمد لأبي داود (ص ٢٦٩) ، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٣/ ١٦١) ، وتاريخ دمشق لابن عساكر (٦٠/ ١٢٠) .

وقال الذهبي ، ونقله عنه الحافظ ابن حجر : « وما علمته روى شيئاً »[(١)] .

ولم يكن الجهم معرضاً عن علم الوحي فحسب ، بل كان مقبلًا على علم الكلام ، ناظراً فيه ، داعياً إليه . ذكر ابن أبي حاتم عن أبي معاذ خلف بن سليمان البلخي أنّه قال : « كان جهم على معبر ترمذ ، وكان رجلًا كوفي الأصل ، فصيح اللسان ، لم يكن له علم ولا مجالسة لأهل العلم . كان تكلّم كلام المتكلمين . . . . »[(٢)] .

وقال الإمام أحمد عنه : « وكان صاحب خصومات وكلام »[(٣)] .

ويكفي للدلالة على موقفِه من العلم موقفُه من كتاب الله عزّ وجل ، فقد قال أبونعيم البلخي : « كان رجل من أهل مرْوصديقاً لجهم (وفي رواية : وكان خاصّاً به) ، ثم قطعه وجفاه (وفي رواية : ثم تركه وجعل يهتف بكفره) ، فقيل له : لم جفوته ؟ فقال : جاء منه ما لا يحتمل ، قرأت عليه يوماً آية كذا وكذا -نسيها الراوي - فقال : ما كان أظرف محمداً (وفي رواية زيادة : حين قالها) ، فاحتملتها . ثم قرأ سورة طه فلما قال : ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ، قال : أما والله لووجدت سبيلًا إلى حكّها ، لحككتها من المصحف ، فاحتملتها . ثم قرأ القصص ، فلما انتهى إلى ذكر موسى قال : ما هذا ؟ ذكر قصة في موضع فلم يتمها ، ثم ذكر ههنا فلم يتمها ، ثم رمى بالمصحف من حجره برجليه ، فوثب عليه » .

---

(١) ميزان الاعتدال (١/ ٤٢٦) ، و: لسان الميزان (٢/ ٣٤٩) .

(٢) شرح أصول الاعتقاد للآلكائي (٣/ ٤٢٤) .

(٣) الردّ على الجهمية (ص ١٠٢) .

وفي رواية : « جمع يديه ورجليه ثم دفع المصحف ، ثم قال : أي شيء هذا ؟ ذكره هاهنا فلم يتم ذكره ، وذكره ثمّ فلم يتم ذكره » .

وفي رواية ثالثة : « دفع المصحف بيديه جميعاً من حجره ، فرمى به أبعد ما يقدر عليه ، ودفعه برجله »(١) .

ولأجل هذه الأفعال القبيحة وغيرَها ، نسبه أهل العلم إلى الكفر والزندقة .

ومع هذا الجهل المركّب ، كتب جهمٌ كتاباً في بيان عقيدته والردّ على مقاتل بن سليمان ، فذكر ابن عساكر أنّ مقاتل بن سليمان كان يقصّ في جامع مرو، فقدم عليه جهم وجلس إليه ، ثم وقعت العصبية بينهما ، فوضع كل واحدٍ منهما على الآخر كتاباً ينقض على صاحبه(٢) .

كما ذكرت بعض المصادر أنّه ألّف كتاباً في نفي الصفات - ولعلّه هوالكتاب نفسه في الردّ على مقاتل ، أو كتاب آخر(٣) .

كما ذكر عبد الله بن أحمد أثراً فيه إشارة إلى أنّ الجهم كان يؤلف في خراسان ويرسل كتاباته إلى الآخرين يدعوإلى مقالاته(٤) .

وقد كتب بعض أتباعه كلامه كذلك ، فقال الإمام أحمد : « كتب إليّ

---

(١) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ٢٠) ، والرواية الثانية في الردّ على الجهمية لابن بطةَ (٢/ ٩٢) . قال الألباني في مختصر العلوّ (ص ١٦٢) وسنده صحيح .

(٢) تاريخ دمشق (٦٠/ ١٢٠) ، ويغلب على الظنّ أنّ كتابه هذا كان في الصفات ، حيث خالفه مقاتل في هذه المسألة .

(٣) الغنية للجيلاني (ص ١١٨) .

(٤) انظر : كتاب السنة (١/ ١٨٣) .

ذاك المغازلي بكتاب فيه كلام جهم »[(١)] .

وذُكر في ترجمة إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى أنه كان قدرياً جهمياً ، وأنّه أعطى نعيم بن حمّاد كتاباً فيه رأي جهم ، فدفع إليه كتاب جهم ، فمزّقه نعيم وطرحه[(٢)] .

وكان الجهم يقف في المساجد ويدعوالناس إلى قوله في التعطيل ، فروي عن مكيّ بن إبرهيم أنّه قال : « رأيته في مسجد بلخ ، يقول بتعطيل الله عن عرشه وأنّ العرش منه خال »[(٣)] .

وقيل : إنّ واصل بن عطاء أرسل حفص بن سالم إلى ترمذ لمناظرة جهم بن صفوان ، فناظره « فقطعه ، فرجع إلى قول أهل الحقّ [يقصد المعتزلة] ، فلما عاد حفص إلى البصرة ، رجع جهم إلى قول الباطل »[(٤)] .

وقد ثبت أنّ الجهم خالف أهل السنة في مسائل كثيرة ، أوصلها الإمام أحمد إلى سبعين مسألة . نقل الخلال عن إسحاق بن عيسى البزّار أنّه قال : « قدم علينا رجل من صور ، معرّف بالصوري ، متكلم ، حسن الهيئة كأنّه راهب ، فأعجبنا أمره ، ثم إنما لقي سائل فجعل يقول لنا : الإيمان مخلوق ، والزكاة مخلوق ، والحج مخلوق ، والجهاد مخلوق . فجعلنا لا ندري ما نردّ عليه ، فأتينا عبد الواهب الورّاق ، فقصصنا عليه أمره ،

---

(١) السنة للخلال (٥/ ١٤٥) .

(٢) انظر : الكامل لابن عدي (١/ ٢٢١) ، وفي التهذيب لابن حجر أنّ إبرهيم هذا توفي سنة ١٨٤ هـ (تهذيب التهذيب ، ١/ ٨٤) .

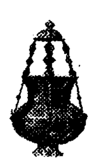
(٣) تاريخ الإسلام للذهبي (حوادث سنة ١٢١- ١٤٠ هـ ، ص ٦٧) .

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (ص ١٦٣) ، والمنية والأمل لابن المرتضى (ص ١٩) .

فقال : ما أدري ما هذا ؟ ائتوا أبا عبد الله أحمد بن حنبل ، فإنّه جهبذ هذا الأمر .

قال : فأتينا أبا عبد الله ، فأخبرناه بما أخبرنا عبد الوهاب من المسائل التي ألقاها علينا . فقال لنا أبوعبد الله : « هذه مسائل الجهم بن صفوان ، وهي سبعون مسألة ، اذهبوا فاطردوا هذا من عندكم »[١] .

إذاً ثبت أنّ الجهم ابتدع أقوالًا كثيرة ، ولكن الذي وصلنا منه أقلّ من هذا بكثير ، ولله تعالى حكم بالغة في ذلك ، والله أعلى وأعلم .



(١) انظر : السنة (٥/ ٩٣) .

المطلب السابع

صفاته الخُلقية والخِلقية

لم تصل إلينا معلومات عن صفاته الخِلقية ، إلا ما يشير إليه اسمه ، حيث قال المطرّزي : « جهْم : رجل جهم الوجه : عبوس ، وهوسمّي جهم بن صفوان المنسوب إليه الجهمية »(١) .

ولا ندري ، أسميّ بهذا الاسم من أجل هذه الصفة الخلقية ، أم لأسباب أخر ؟

ولكن نقل إلينا كثير من صفاته الخُلقية ، فممّا نعرف عنه أنّه كان رجلًا فصيحاً ، فعن مقاتل أنّه قال في الجهم : إنما كان رجلًا أعطي لساناً(٢) .

ونقل اللالكائي عن كتاب ابن أبي حاتم عن أبي معاذ خلف بن سليمان البلخي أنّه قال : « كان جهم على معبر ترمذ ، وكان رجلًا كوفي الأصل ، فصيح اللسان »(٣) . .

وقال أيّوب بن أبي تميمة : « كان جهم فيما بلغنا لا يُعرف بفقه ولا ورع ولا صلاحٍ ، أعطي لساناً منكراً فكان يجادل ويقول برأيه »(٤) .

ووصفه غير واحد من أهل العلم بأنه كان ذا أدب ونظر وذكاءٍ وفكر وجدال ومراء(٥) .

---

(١) المغرب في ترتيب المعرب (١/ ١٧١) .

(٢) الردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩٠) ، ومسائل أحمد لأبي دواد (ص ٢٦٩) .

(٣) شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٤٢٤) .

(٤) ذكره شيخ الإسلام في التسعينية (١/ ٢٤٠) .

(٥) الوافي بالوفيات للصفــدي (١١/ ١٦٠-١٦١) ، وتاريخ الإسلام للذهبي (حوادث سنة ١٢١- ١٤٠ هـ ، ص ٦٦) .

هذا ، وقد ذكرت بعض المصادر أنّ جهماً كانت له زوجة تدعوإلى القول بخلق القرآن ، اسمها زهرة ، كما ترك ولداً نهج نهجه وكان من الدعاة إلى خلق القرآن ، وهومحمد بن الجهم بن صفوان .

قال أبوإسماعيل الهروي إنّ جهماً كان « يدعوإليه (يعني القول بخلق القرآن) الرجال ، وامرأته زهرة تدعوإليه النساء ، حتى استهويا خلقاً من خلق الله كثيراً »[١] .

وعن مكّي بن إبراهيم أنّه قال : « دخلت امرأة جهم على امرأتي أمّ إبراهيم - وكانت امرأة ديدانية تبدوأسنانها - فقالت : ياَ أمّ إبراهيم ! إنّ زوجك هذا الذي يحدّث عن العرش ، العرش ، من نجّره ؟ فقالت لها : « نجّره الذي نجّر أسنانك هذه ! ! »[٢] .

وعن الأصمعي أنّه قال : « قدمت امرأة جهم ، فقال رجل عندها : الله على عرشه ، فقالت : محدودٌ على محدودٍ » . فقال الأصمعي : « هي كافرة بهذه المقالة »[٣] .

وكان لابنه محمد منصب عند الخليفة العباسي المأمون ، فذكر الكناني : « وكان الناس في ذلك الزمان في أمر عظيم ، ومنع الفقهاء والمحدثون والمذكّرون والدعاؤون من القعود في الجامعين ببغداد ، وفي غيرهما من سائر المواضع ، إلا بشراً المريسي ، ومحمد بن الجهم بن صفوان (وفي نسخة زيادة : الذي به تعرف الجهمية) ، ومن كان موافقاً لهما على

---

(١) ذمّ الكلام وأهله (٥/ ١٢٠) .

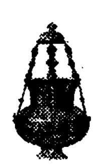
(٢) الردّ على الجهمية لابن بطة (٣/ ١٨٩) .

(٣) مختصر العلوّ للذهبي ، اختصار الألباني (ص ١٧٠ ، أثر ١٨٩) .

مذهبهما ، فإنهم كانوا يقعدون ويجتمع الناس إليهم ، فيعلمونهم الكفر والضلال »[١] وكان محمد هذا يحضر مجالس المأمون ويدعوإلى بدعته ، ويناظر من حضر مجالس المأمون من علماء أهل السنة[٢] .

وقد ذُكر هذا الرجل في بعض المصادر الأخرى[٣] .

وكان أتباعه في حياته محدودين ، فقد ذكر ابن كلاب في كتابه الصفات أنّه لم يكن للجهم سوى خمسين أتباعاً ، وقيل : بل رجلان فقط[٤] .



(١) كتاب الحيدة (ص ٤) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٥ ، و٣٦ ، و١٢٣) .

(٣) انظر : تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٤٥ ، وص ٥٠) ، حيث قال عنه : « ثم نصير إلى محمد بن الجهم البرمكي ، فنجد مصحفه كتب أرستطاطاليس ، في الكون والفساد والكيان ، وحدود المنطق بها ، يقطع دهره ولا يصوم شهر رمضان لأنه - فيما ذكر - لا يقدر على الصوم . . . » . ولم يتبيّن لي تلقيبه بالبرمكي ، والله أعلم .

(٤) نقله من كتاب ابن فورك شيخ الإسلام في درء التعارض (٦/ ١٩٤) ، بينما في مجموع الفتاوى (٥/ ٣٢٠) قيل إنّهما رجلان فقط .

المطلب الثامن

أعماله

ذكرت معظم كتب التاريخ أنّ الجهم بن صفوان كان ممّن خرج مع الحارث ابن سريج ، ولولا خروجه معه ومكانته عنده لما ذُكر أصلًا في كتبهم . ولا ندري متى انضمّ الجهم بن صفوان إلى دعوة الحارث بن سريج ، إلا أنّ الحارث حاصر مدينة ترمذ سنة ١١٧ هـ ، ودعا أهلها إلى دعوته[١] ، فربما انضمّ إليه في هذه السنة ، والله أعلم .

وقد ذكر غير واحدٍ من أهل العلم انضمام الجهم إلى حركة الحارث ، فنقل عن ابن شوذب أنّه قال : « كان (يعني جهم) فيمن خرج مع الحارث بن سريج »[٢] .

وقال أبوالحسن الأشعري : « وكان جهم ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »[٣] .

وقال عبد القاهر البغدادي : « وكان جهم – مع ضلالاته التي ذكرناها – يحمل السلاح ويقاتل السلطان ، وخرج مع سريج بن الحارث[٤] على نصر بن سيّار »[٥] .

---

(١) انظر : تاريخ الطبري (٧/١٠٦) .

(٢) السنة للخلال (٥/ ٨٣) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩٠) ، ومسائل الإمام أحمد لأبي داود (ص ٢٦٩) .

(٣) مقالات الإسلاميين (ص ٢٨٠) .

(٤) كذا في الأصل ، وهوخطأ ظاهر ، فهوالحارث بن سريج .

(٥) الفرق بين الفرق (ص ١٩٥) .

كما بيّنت المصادر الدور الذي تولّاه جهم ، حيث كان كاتباً للحارث بن سريج . قال ابن حزم : « أبومحرز جهم بن صفوان السمرقندي . . . كاتب الحارث بن سريج التميمي أيام قيامه على نصر بن سيّار بخراسان »[١] .

وقال الصفدي : « وكان ذا أدبٍ ونظرٍ وذكاءٍ وفكرٍ وجدالٍ ومراءٍ ، وكان كاتب الأمير الحارث بن شريح التميمي ، الذي وثب على نصر بن سيّار »[٢] . وذكر هذا أيضاً الذهبي[٣] والحافظ ابن حجر[٤] .

وكما هومعلوم فإنّ منصب (الكاتب) في ذلك الزمن بمثابة (السكرتير الخاص) في زماننا ، ممّا يستلزم أنّ الجهم كان ممن يدخل على الحارث كثيراً ، ويعلم أسراره ، وربّما كان من المستشارين الخاصين عنده .

واختاره الحارث من بين سائر أتباعه ليقرأ سيرته في الطرقات ، وأمام المساجد ، وكان يقصّ ويعظ في بيته داخل معسكر الحارث[٥] . وكلّ هذا يدلّ على منزلة الجهم عنده ، وكذلك ما أعطي من الفصاحة والبلاغة ، حيث لم يُختر لمثل هذه الأعمال إلا رجل متفوّه فصيح اللسان .

ولي وقفة في خروجه مع الحارث بن سريج ، إذ لا شكّ أنّ الجهم كان معتنقاً لمبادئ الحارث وإلا لما قاتل معه . فعند قراءة سيرة الحارث بن سريج ، نستنتج ما يلي :

---

(١) الفصل (٥/ ٧٣) . وانظر كذلك : (٤/ ٢٩٦) .

(٢) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٣) تاريخ الإسلام (حوادث سنة ١٢١- ١٤٠ هـ ، ص ٦٦) .

(٤) لسان الميزان (٢/ ٣٥٠) .

(٥) تاريخ الطبري (٧/ ٣٣١-٣٣٢) .

١ ـ لم يكن الحارث من أهل العلم ، ولا من رواة الحديث والآثار ، مع أنه عاش في وقت كثر فيه العلماء وطلبة العلم ، بل التقى بالكثيرين منهم .

٢ ـ ادّعى أنه (صاحب الرايات السود) ، يعني المهدي ، فكان من أوائل من ادّعى لنفسه المهدوية في تاريخ الإسلام[١] . واستمرّ على دعوته هذه ، مع أنّ أصحابه لم يبايعوه عليها ، لذلك قال لنصر بن سيّار : « قد علمتَ أنّ هذا حق ، ولكنْ لا يبايعني عليه من صحبني » . وشكّك في أمره نصرٌ ، فأراد أن يحتاط لنفسه ، فعرض عليه أنْ يمدّه بمالٍ وسلاح ولكن لم يخرج بنفسه معه[٢] .

٣ ـ خالف الحارث الأحاديث الصحيحة الناهية عن الخروج على الأئمة ولوكانوا جائرين ، ووافق مبدأ الخوارج وغيرهم في جواز الخروج عليهم .

٤ ـ ذهب إلى بلاد المشركين وأقام فيها أكثر من عقد من الزمن ، وغزا وقاتل المسلمين ، وحمى (الخاقان) وأعانه على قتال المسلمين ، وهذا أكبر دليل على جهله وسفاهته ، لأنّ فعله هذا ناقض من نواقض الإسلام[٣] . لذلك قال له نصر ابن سيّار : « كيف يكون لك عقل ، وقد أفنيت عمرك في أرض الشرك وغزوت المسلمين بالمشركين ! ! »[٤] .

---

(١) انظر : المهدي المنتظر ، للبستوي (١/ ٨٩) .

(٢) انظر : تاريخ الطبري (٧/ ٣٣١) .

(٣) ذكر شيخ الإسلام الإمام المجدّد محمد بن عبد الوهّاب رحمه الله عشرة نواقض للإسلام ، وجعل الثامن منها : « مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين » . انظر : مجموعة التوحيد (ص ٢٨) .

(٤) تاريخ الطبري (٧/ ٣٣٥) ، وقد سبق ذكره .

٥ ـ لمّا رجع إلى ديار المسلمين ، لم يعترف بخطئه في ذهابه إلى المشركين ، فلما قال له رجل عند قدومه لمرو: « الحمد لله الذي أقرّ أعيننا بقدومك ، وردّك إلى فئة الإسلام وإلى الجماعة » ، أجابه « يا بنيّ ! أما علمت أنّ الكثير إذا كانوا على معصية الله كانوا قليلًا ، وأنّ القليل إذا كانوا على طاعة الله كانوا كثيراً ! »[١] .

٦ ـ لذلك ، فلا غرابة أنّ أكثر أتباعه ، كما شهد بذلك نصر بن سيار ، كانوا من الفساق والرعاع[٢] .

٧ ـ قد أُثر عنه أمور تذكّرنا بسمات الخوارج . فها هوذا يقاتل المسلمين ، وينصب المنجنيق عليهم ، ويدلّ (الخاقان) على عورات المسلمين ويحميه منهم ، ومع ذلك يقول : « ما قرّت عيني منذ أن خرجت إلى يومي هذا ، وما قرّة عيني إلا أن يطاع الله »[٣] ، ويقول : « إنّي لست من هذه الدنيا ولا من هذه اللذات ، ولا من تزويج عقائل العرب في شيء ، وإنّما أسأل كتاب الله عز وجل ، والعمل بالسنة ، واستعمال أهل الخير والفضل »[٤] وأهدي إليه الهدايا الغالية ، فباعها وقسّم المال بين أصحابه .

٨ ـ في الوقت نفسه ، كان يرى رأي المرجئة[٥] . وهذا خلاف العادة

---

(١) تاريخ الطبري (٧/ ٣٠٩) ، وقد سبق .

(٢) انظر : تاريخ الطبري (٧/ ٣٣١) ، وقد سبق .

(٣) تاريخ الطبري (٧/ ٣٠٩) .

(٤) تاريخ الطبري (٧/ ٣١٠) .

(٥) انظر : تاريخ الطبري (٧/ ١٠٠) .

للخارجين على الولاة ، إذ المرجئة بصفة عامة لا يرون الخروج . ولا ندري قول الحارث في الإرجاء ، هل كان موافقاً لقول جهم ، أوكان غير ذلك ؟[١] ولكن لا أستبعد أنّ الحارث كان متبّعاً لقول الجهم في الإيمان ، وذلك لسببين : **السبب الأول** : أنّ القول بإرجاء العمل عن مسمّى الإيمان وإن وجد في بداية القرن الثاني الهجري ، إلا أنّه لم يكن منتشراً بين الناس ، خاصة وأنّه نشأ في الكوفة في هذه الفترة الزمنية - كما سنبيّنه في محلّه - فيكون من المستبعد أنّ الحارث اعتنق هذا المذهب . **والسبب الثاني** : أنّ الجهم قال : إنّ السجود للصنم ، وسبّ الله ، وغير ذلك من الأعمال الكفرية ليست بناقلة عن الملة إذا اعترف العبد بوجود الله[٢] .

وعلى ذلك ، فقِتال الحارث مع (الخاقان) ضدّ المسلمين ، وإعانته عليهم ، ليس بمعصية أصلًا ما دام أنّه مُعترِف بوجود الله . ففي عقيدة جهم تسويغ لمواقف الحارث بن سريج .

فلَا غرابة في اجتماع الجهم مع مثل هذا القائد . ويجب التنبيه إلى أنّ انضمام الجهم لجيش الحارث بن سريج يدلّ على أنّ الجهم نفسه كان يرى جواز الخروج على أئمة الجور ، وبهذا قد يكون جهم متفقاً مع الخوارج في مبدئهم وأصلهم في هذا الباب ، والله المستعان .

ويلاحظ أيضاً أنّ خروج الجهم مع الحارث متناقض تماماً مع قول

---

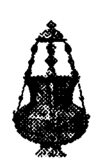
(١) حيث كان الجهم يعرّف الإيمان بأنّه مجرد المعرفة ، كما سأبيّنه في بابٍ قادمٍ . انظر (ص ٢٠١) من الرسالة .

(٢) وسأشرح مقالة جهمٍ في الإيمان في باب قادم ، انظر : (ص ٢٠١) من الرسالة .

الجهم في القدر ، حيث يقول أن لا قدرة للإنسان البتة ، فهومجبور على أفعاله كلها ، وإنما تنسب إليه أفعاله على المجاز[1] .

فإذا كانت أفعال الإنسان ليست باختيارٍ منه ، كيف جاز له أن يخرج على بني أميّة ، ويقاتل أمراءهم وولاتهم على ظلمٍ لم يفعلوه هم أصلًا ؟ .

وبهذا كلّه ، يتبيّن أنّ الجهم بن صفوان هوالرجل الوحيد في تاريخ الأمة - حسب ما اطلعت عليه - ممن اجتمع فيه الإرجاء والجبر والخروج في آنٍ واحد .



(١) وسأبيّن مقالة جهمٍ في القدر في باب قادمٍ ، انظر (ص ٧١١) من الرسالة .

المطلب التاسع

مقتله

قُتل الجهم بن صفوان بخراسان ، خارج سور مدينة مرْو، على شطّ نهر بلخٍ ، يوم الثلاثاء ، التاسع عشر من شهر جمادى الآخرة ، سنة ثمان وعشرين ومائة من الهجرة .

والذي قتله هوعبد ربّه بن سيسن ، غلامُ سلْم بن أحوز ، والي الشرطة لنصر بن سيّار ، بأمرٍ من سلْم ، بعد أن رفض قبول الأمان الذي أخذه الجهم من ابنه . والقتل كان بضرب عنق الجهم بالسيف .

فأمّا المكان الذي قُتل فيه ، فنعلم أنّ معسكر الحارث كان خارج سور مدينة مرْو، ولما انهزم الحارث ، دخل سلْم معسكره وأسر فيه الجهم بن صفوان ، ثمّ قتله سلْم على شطّ النهر(١) .

وأمّا اليوم والتاريخ ، فنعلم أنّ القتال بدأ بين الحارث بن سريج ونصر ابن سيّار يوم الاثنين ، ٢٨ جمادى الآخرة ، ١٢٨ هـ(٢) ، واستمرّ القتال إلى اليوم الثاني ، حيث انهزم فريق الحارث ، ودخل سلْم معسكره ،

---

(١) تاريخ الطبري (٧/ ٣٣٥) ، وكذلك نقل الزركلي من كتاب (الحور العين) أنّ الجهم قتل في مروعلى شطّ نهر بلخ (انظر : الأعلام ، ٢/ ١٤١) . وذكر المكان أيضاً اللاّلكائي في شرح أصول الاعتقاد (١/ ٣٤٤) ، والأشعري في مقالات الإسلاميين (ص ٢٨٠) ، والشهرستاني في الملل والنحل (١/ ٧٣) .

(٢) ذكر هذا التاريخ الطبري في تاريخه (٧/ ٣٣٣) ، وابن الأثير في الكامل (٤/ ٣٤٨) .

وأسر الجهم وقتله في ذلك اليوم .

وأمّا القاتل وتفاصيل القتل ، فذكر الطبري أنّه لما أسر الجهم بن صفوان ، قال جهمٌ لسلْم : « إنّ لي ولثاً[١] من ابنك حارث » ، فقال له سلم : « ما كان ينبغي لَه أن يفعل ، ولوفعل ما آمنتك ، ولوملأت هذه الملاءة كواكب ، وأبرأتَ إليّ عيسى بن مريم ما نجوتَ ، والله لوكنتَ في بطني لشققتُ بطني حتى أقتلك ، والله لا يقومُ علينا مع اليمانية أكثرَ ممّا قمت » ، وأمر غلامه عبد ربّه بن سيسن فقتله[٢] .

ولا ينافي هذا أنّ كثيراً من العلماء ذكروا أنّ سلْم هوالذي قتله[٣] ، وذلك لأنّ سلْم أمر بقتله ، وقتله غلامه ، فجاز نسبة الفعل إليه .

ووصف لنا بكير بن معروف ما حصل للجهم حين قتل ، فقال : « رأيت سلم بن أحوز حين ضرب عنق الجهم فاسود وجهه - أي وجه جهم »[٤] ، وهذا الأثر يبيّن طريقة قتله .

---

(١) الولث : العهد بين القوم ، يقع من غير قصدٍ ، ويكون غير مؤكد ، أو : الوعد الضعيف . انظر : المعجم الوسيط (٢/ ١٠٥٥) .

(٢) تاريخ الطبري (٧/ ٣٣٥) .

(٣) منهم : البخاري في خلق أفعال العباد (ص ٢٢) ، والأشعري في مقالات الإسلاميين (ص ٢٨٠) ، ويزيد بن هارون ، كما في كتاب السنة لعبدالله بن أحمد (ص ١٦٧) ، وشرح أصول الاعتقاد للآلكائي (٣/ ٤٢١) ، والبغدادي في الفرق بين الفرق (ص . ١٩٥) ، وابن حزم في الفصل (٤/ ٢٩٦) ، والشهرستاني في الملل والنحل (١/ ٧٣) ، وابن الأثير في اللباب في تهذيب الأنساب (١/ ٣١٧) والذهبي في السير (٦/ ٢٧) .

(٤) شرح أصول الاعتقاد للآلكائي (٣/ ٤٢٤) .

ولكن مع كلّ هذه المعلومات التفصيلية ، يبقى التنبيه إلى أنّ العلماء والمؤرخين اختلفوا في سبب قتله على قولين :

فمنهم من رأى أن قتله كان لأسباب سياسية فحسب[١] ، وهذا هوالسبب الذي ذكره جميع المؤرخين الذين اطّلعت على كتبهم ، فلم يذكر واحد منهم أنّه قُتل لأجل بدعته ، ونصّ كثير منهم على قول سلْم له حين قتله : « لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر ممّا قمت » ، وهوصريح في أنّ سبب قتله أمرٌ سياسي . وذكر هذا القول الحافظ ابن حجر كذلك ، فقال : « وكان قتل جهم بن صفوان سنة ثمان وعشرين ، وسببه أنّه كان يقضي في عسكر الحارث بن شريح ، الخارج على أمراء خراسان ، فقبض عليه نصر بن سيّار ، فقال له : استبقني . فقال : لوملأت هذا الملأ كواكب ، وأنزلت إليّ عيسى ابن مريم ، ما نجوتك . والله لوكنت في بطني لشققت بطني حتى أقتلك ، ولا تقوم علينا مع اليمانية أكثر ممّا قمت ، وأمر بقتله »[٢] .

---

(١) منهم الشيخ جمال الدين القاسمي - رحمه الله - في كتابه (تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١٦) . وينبّه أنّ الشيخ ، مع جلالته وعلمه ، وقع في أخطاء فاحشة في هذا الكتاب ، حيث وصف جهماً بأنّه كان « داعية للكتاب والسنة ، ناقماً على من انحرف عنهما ، مجتهداً في أبواب من مسائل الصفات . . . (ص ١٨) » ، وعلى كلّ حال ، فكلّ يؤخذ من قوله ويردّ إلا محمد ﷺ ، ولعلّه كان يرى هذا الرأي في المرحلة الأولى من حياته حيث كان - كما صرّح بنفسه - أشعري المعتقد ، ثمّ انتسب إلى أهل السنّة .

(٢) لسان الميزان لابن حجر (٢/ ٣٥٠) .

بينما قال بعض العلماء[١] بأنّه قُتل من أجل مقالاته وأفعاله الدينية المنحرفة . وهناك بعض الآثار تؤيّد هذا القول ، فعن يزيد بن هارون أنّه قال : « لعن الله الجهم ومن قال بقوله ، كان كافراً جاحداً ترك الصلاة أربعين يوماً يزعم أنّه يرتاد ديناً ، وذلك أنّه شكّ في الإسلام . قال يزيد : قتله سلم بن أحوز على هذا القول »[٢] .

ونقل ابن حجر من كتاب ابن أبي حاتم من طريق محمد بن صالح مولى بني هاشم قال : « قال نسلم حيث أخذه ، يا جهم ! إني لست أقتلك لأنّك قاتلتني ، أنت عندي أحقر من ذلك . ولكني سمعتك تتكلّم بكلام أعطيت الله عهداً أن لا أملكك إلا قتلتك ، فقتله » .

ومن طريق معتمر بن سليمان عن خلاد الطفواي : « بلغ سلم بن أحوز وكان على شرطة خراسان أن جهم بن صفوان ينكر أن الله كلّم موسى تكليماً ، فقتله »[٣] .

---

(١) مال إلى هذا القول الذهبي ، حيث قال : « قيل إن سلم بن أحوز قتل الجهم لإنكاره أنّ الله كلّم موسى » (السير ٦/ ٢٧) ، وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية فقال : « والداعي إلى البدعة مستحق العقوبة باتفاق المسلمين ، وعقوبته تكون تارة بالقتل وتارة بما دونه ، كما قتل السلف جهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهم . . . » (مجموع الفتاوى ٣٥/ ٤١٤) .

(٢) كتاب السنة للخلال (ص ١٦٧) ، وشرح أصول الاعتقاد للآلكائي (٣/ ٤٢١) .

(٣) هذان الأثرن ذكرهما الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١٣/ ٣٥٨) ، ولم أجدهما مسندين في المصادر التي راجعتها . ومن المعلوم أنّ كتاب ابن أبي حاتم في عداد المفقود .

وروى أحمد بن حنبل عن علي بن عاصم أنّه قال : « ذهبت إلى محمد بن سوقة ، فقال : ههنا رجل قد بلغني أنّه لم يصلّ ، فمررت معه إليه ، فقال : يا جهم ، ما هذا ؟ بلغني أنّك لا تصلي . قال : نعم . قال : مذ كم ؟ قال : مذ تسعة وثلاثين يوماً ، واليوم أربعين . قال : فلم لا تصلي ؟ قال : حتى يتبيّن لي لمن أصلي . قال : فجهد به ابن سوقة أن يرجع ، أوأن يتوب ، أويقلع ، فلم يفعل . فذهب إلى الوالي ، فأخذه فضرب عنقه وصلبه »(١) .

والذي يترجّح عندي - والعلم عند الله تعالى - أنّه لا مانع من الجمع بين السببين ، ذلك لأنّ الجهم خرج على جماعة المسلمين ، وقاتل ولاة الأمر ، فارتكب جريمة تستحق القتال ، علاوة على أنّ الجهم لم يكن مجهولًا لدى بني أمية . فكان قد طلبه بنوأميّة قبل قتله بسنوات لأجل مقالاته .

نقل اللآلكائي عن عبيد بن هاشم أنّه قال : « أول من قال القرآن مخلوق : جهم ، فأرسلت إليه بنوأمية ، فطلبته - يعني قتلته - فطفى الأمر . . . »(٢) . ونُقل أيضاً عن هارون بن معروف أنه قال : « كتب هشام بن عبد الملك - أوبعض ملوك بني أمية - إلى سلم بن أحوز أن يقتل جهماً حيثما لقيه ، فقتله سلم بن أحوز وكان والي مرْو »(٣) .

ونُقل عن صالح بن أبي عبد الله أنّه قال : « قرأت في دواوين هشام بن

---

(١) تاريخ الإسلام للذهبي (حوادث سنة ١٢١- ١٤٠هـ ، ص ٦٧) .

(٢) شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٤٢٢) .

(٣) نفس المصدر (٣/ ٤٢٤) .

عبد الملك إلى عامله بخراسان نصر بن سيار : أمّا بعد ، فقد نجم[١] قبلك رجل من الدهرية من الزنادقة يقال له جهم بن صفوان . فإن أنت ظفرت به فاقتله وإلاّ فادسس إليه من الرجال غيلة ليقتلوه »[٢] .

وقال أبوإسماعيل الهروي : « وأما الجعد بن درهم ، فضحّى به خالد ابن عبد الله القسري على رؤوس الخلائق ، وما له يومئذ نكير ، وذلك سنة نيف وعشرين ومئة . وأمّا الجهم ، فكان بمرو، فكتب هشام بن عبد الملك إلى واليه على خراسان نصر بن سيار يأمره بقتله ، فكتب إلى سلم بن أحوز وكان على مرو، فضرب عنقه بين نظارة أهل العلم وهم يحمدون ذلك »[٣] .

فبناء على ما سبق ، نستطيع أن نجمع بين السببين ، حيث لا منافاة بينهما ، ونقول : إنّ بني أميّة أمروا نصر بن سيّار بقتله ، فكتب نصرٌ إلى والي شرطه سلْم بن أحوز بذلك ، ولكنه لم يستطع العثور عليه إلا بعد هزيمة الحارث بن سريج ، فقُتل من أجل مقالاته ومن أجل خروجه مع الحارث بن سريج . وممّا يقوّي هذا الأمر أنّه لم يذكر أنّ سلْماً قتل أسيراً غيره ، حيث نصّ المؤرخون على أنّ سلْماً أسر أناساً كثيرين من جيش الحارث ، وقتل جهم . فربما قَصَدَه من بين سائر الأسارى لأجل الحكم السابق من خلفاء بني أميّة .

وهذا القول - أعني الجمع بين السببين - قد قال به بعض الباحثين

---

(١) نجم : طلع وظهر . انظر : المعجم الوسيط (٢/ ٩٠٤) .

(٢) شرح أصول الاعتقاد للآلكائي (٣/ ٤٢٤) .

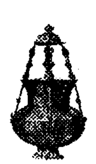
(٣) ذمّ الكلام وأهله (٥/ ١٢٢) .

المعاصرين كذلك[١] .

هذا ، وقد قيل إنّ جهماً تاب قبلَ موته ، فروى أبوداود وغيره عن أحمد بن حفص بن عبد الله ، قال حدثني أبي ، قال إبراهيم بن طهمان :

« حدثنا من لا يُتّهم - غير واحد - أنّ جهماً رجع عن قوله ونزع عنه ، وتاب إلى الله منه ، فما ذكرْته ولا ذُكر عندي إلا دعوت الله عليه ! ما أعظم ما أورث أهل القبلة من منطقه هذا العظيم ! »[٢] .

وهذا الإسناد صحيح إلى إبراهيم بن طهمان ، ولكنّه منقطع لأنّه توفي سنة ١٦٨ هـ[٣] ، ولم يسمّ لنا شيوخه ، ثم هومخالف لجميع ما وصل إلينا من الأخبار عنه ، فالله أعلم .



---

(١) قال د ./ يوسف الوابل : « لا يمنع أن يكون قتله لأمر سياسي ، وإن كان قد أمر الخليفة هشام بن عبد الملك بقتله قبل ذلك لأمر ديني ، وهواشتهر عنه من شكّه وتركه الصلاة أربعين يوماً . . .فكان ذلك سبباً قوياً في أن يأمر الخليفة هشام بن عبد الملك عامله على خراسان نصر بن سيّار أن يقتله ، ولكنه لم يظفر به إلا حينما خرج مع الحارث بن سريج ، فعند ذلك أمر بقتله » انظر : مقدمته لكتاب الإبانة ، الردّ على الجهمية لابن بطة (١/ ٦٩) .

(٢) مسائل أحمد لأبي داود (ص ٢٦٩) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩١) .

(٣) انظر : تهذيب التهذيب لابن حجر (١/ ٧٨) ، وقد ذكر بعض الروايات الأخرى في تاريخ وفاته كلّها متقاربة .

المبحث الخامس

موقف علماء أهل السنّة منه

لقد تواترت النقولات عن السلف في تبديع وتكفير الجهم بن صفوان[١] ، ولا يمكن حصر هذه الأقوال لكثرتها ، وهذه نبذة عما نقل عنهم تجاه هذا الرجل[٢] .

---

(١) روي في جهم بن صفوان حديث مرفوع ، فقال أبوإسماعيل الهروي في كتابه (ذمّ الكلام وأهله ، ١٢٨/٥ ، أثر ١٤٥٤) : « ثني أحمد بن محمد بن إسماعيل المهروي ، بحديث عجيب ، أبنا إبراهيم بن أحمد الصائغ ببلخ ، ثنا أبومحمد الحسن بن نصر الرازي ، ثنا محمد بن يونس الكديمي ، ثنا أبوعاصم ، عن ابن جريج ، عن عطاء ، عن ابن عبّاس ، قال : قال رسول الله ﷺ : « يظهر في آخر الزمان رجل يقال له : جهم ، هوأضر على أمتي من الدجال » . ثم قال الهروي : « هذا منكر ، والمشهور حديث غيلان رواية أهل الشام ، خرجت أسانيده في كتاب القدرية ، وهو(يعني حديث غيلان) إن كان غريباً فهوأمثل (يعني من حديث جهم) ، والله أعلم » اهـ كلامه ، وهذا الحديث لم أجد أحداً خرّجه غير المصنف ، وإسناده ضعيف ، والمتن ، كما قال الهروي نفسه ، منكر (وانظر حاشية المحقق على كتاب ذمّ الكلام وأهله) .

وحديث غيلان أخرجه الشاشي في مسنده (برقم ١٢٩٧) ، وهوضعيف جداً ، مسلسل بالعلل . وله شاهد من حديث مكحول الشامي مرفوعاً ، كما في كنز العمال (١/ ٣٦٤) ، والإبانة لابن بطة (١٧٨٣) ، وهوحديث ضعيف كذلك .

(٢) ذكر شيخ الإسلام أنّ أعلام السنة في المشرق أكثر كلاماً في الردّ على الجهم من كلام أهل الحجاز والشام والعراق ، فقال : « ثمّ ظهر جهم بن صفوان من ناحية المشرق . . .ولهذا كان علماء السنة والحديث بالمشرق أكثر كلاماً في ردّ مذهب جهم من أهل الحجاز والشام والعراق ، مثل إبراهيم بن طهمان =

قال أبوحنيفة (١٥٠ هـ) : « أتانا من الشرق رأيان خبيثان : جهم معطل ، ومقاتل مشبه »[1] .

وعن ابن مبارك قال : « ذكر جهم في مجلس أبي حنيفة فقال : ما يقول ؟ قالوا : يقول القرآن مخلوق . فقال : ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾ [الكهف : ٥] »[2] .

وروي أنّ الجهم بن صفوان قصد أبا حنيفة للكلام معه ، فلمّا لقيه ودعاه إلى المناظرة ، قال له أبوحنيفة : « الكلام معك عار ، والخوض فيما أنت فيه نار تلظى . . . بلغني عنك أقاويل لا يقولها أهل الصلاة »[3] .

وعن أبي يوسف أنّ أبا حنيفة ذكر عنده جهم ومقاتل ، فقال : « كلاهما مفرط ، أفرط جهم في نفي التشبيه ، حتى قال إنّه ليس بشيء ، وأفرط مقاتل بن سليمان حتى جعل الله مثل خلقه »[4] .

وعن مقاتل بن حيّان قال : دخلت على عمر بن عبد العزيز (١٠١ هـ) ،

= وخارجة بن مصعب ، ومثل عبد الله بن المبارك وأمثالهم - وقد تكلّم في ذمّه - وابن الماجشون وغيرهما ، وكذلك الأوزاعي وحمّاد بن زيد وغيرهم » (مجموع فتاوى شيخ الإسلام ، ١٤/ ٣٥١) .

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٣/ ١٦٤) ، وتاريخ دمشق لابن عساكر (٦٠/ ١٢٢) .

(٢) شرح أصول الاعتقاد للآلكائي (١/ ٢٩٨) .

(٣) مناقب الإمام أبي حنيفة ، للمكيّ (ص ١٤٥) ، وسأورد هذه المناظرة بكاملها في باب مستقل (انظر : ص ٢٥٥) .

(٤) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٣/ ١٦٤) ، وتاريخ دمشق لابن عساكر (٦٠/ ١٢٢) . =

فقال : من أين أنت ؟

قلت : من أهل بلخ .

قال : كم بينك وبين النهر ؟

قلت : كذا فرسخاً .

قال : هل ظهر من وراء النهر رجل يقال له جهم ؟

= فهذه الآثار كلها تنفي ما قيل في حقّ أبي حنيفة أنه كان يرى رأي جهمٍ . وقد سأل محمد بن سعيد بن سابق أبا يوسف القاضي : « تقول بخلق القرآن؟ » فقال : « لا - كالمنكر عليّ ، لا هو- يعني أبا حنيفة - ولا أنا » (رواه اللاّلكائي في شرح أصول الاعتقاد ، ١/ ٢٩٧) .

وقال محمد بن الحسن : قال أبوحنيفة « لعن الله عمروبن عبيد ، فإنّه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام » ثم قال - يعني محمد : وكان أبوحنيفة يحثنا على الفقه وينهانا عن الكلام (ذمّ الكلام وأهله ، للهروي ، ٤/ ٢٢٢ أثر ١٠٢٩) .

وأمّا ما نقل عن تجهّمه ، فلا يثبت البتّة . فذُكر عن الإمام أحمد أنه حكم على أبي حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن بأنهما كانا جهميين (تاريخ بغداد (٢/ ١٧٩) .

ونقل ابن شاهين (في الكتاب اللطيف ، ص ٩٠) والخطيب البغدادي في تاريخه (١٣/ ٣٧٥) بإسناده إلى أبي الأخنس أنّه قال : « رأيت أوحدثني الثقة أنّه رأى أبا حنيفة آخذاً بزمام بعير مولاة الجهم قدمت من خراسان يقود جملها بظهر الكوفة يمشي » . وكلا هذين الأثرين ضعيفان لجهالة بعض رواته ، ولمخالفتهما ما ثبت عنه في إنكاره على جهمٍ . وقد ثبت أنّ بعض الأئمة المشهورين تكلّموا في أبي حنيفة رحمه الله وإرجائه وإفراطه في القياس ، ولكن المقصود هنا أنّه لم يثبت بأسانيد صحيحة أنّ أحداً منهم حكم عليه بالتجهّم . وانظر كلام د ./ محمد القحطاني في مقدمة كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (ص ٧٥-٧٨) ، فإنّه كلام علميّ نفيس .

قلت : لا .

قال : سيظهر من وراء النهر رجل يقال له جهم ، يهلك خلقاً من هذه الأمة ، يدخله الله النار وإياهم مع الداخلين »[١] .

وقال عبد العزيز بن الماجشون (١٦٤ هـ) : جهم وشيعته الجاحدون[٢] .

قال خارجة بن مصعب (١٦٨ هـ) : « كان جهم ومقاتل عندنا فاسقين فاجرين »[٣] .

وعن إبراهيم بن طهمان (١٦٨ هـ) : « حدثنا من لا يتهم غير واحد أنّ جهماً رجع عن قوله ونزع عنه ، وتاب إلى الله منه ، فما ذكرته ولا ذكر عندي إلا دعوت الله عليه ، ما أعظم ما أورث أهل القبلة من منطقه هذا العظيم »[٤] .

وعن مالك بن أنس (١٧٩ هـ) أنّه كان يقول : « الكلام في الدين كله أكرهه ، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه : القدر ، ورأي جهم ، وكلما أشبهه ولا أحب الكلام إلا فيما كان تحته عمل . فأما الكلام في الله ، فالسكوت عنه ، لأنّي رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في

---

(١) شرح أصول الاعتقاد للآلكائي ، (٣/ ٤٢٥ أثر ٦٤٠) ، وذمّ الكلام وأهله ، للهروي (٥/ ١٢٢ أثر ١٤٥٠) . وهذا الأثر لا شكّ في وضعه ، فلا يعلم الغيب إلا الله ، وذكرته هنا للتنبيه عليه .

(٢) السنة للخلال (٥/ ٨٧) .

(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٣/ ١٦٤) ، وتاريخ دمشق لابن عساكر (٦٠/ ١٢٣) .

(٤) مسائل أحمد لأبي داود (ص ٢٦٩) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩١) ، وقد سبق ذكره .

الدين إلا ما كان تحته عمل »[١] .

قال عبد الله بن المبارك (١٨١ هـ) : « عجبت لشيطان أتى الناس داعياً إلى النار واشتق اسمه عن جهم »[٢] .

وأنشد[٣] :

ولا أقول بقول الجهم إنّ له قولاً يضارع قول الشرك أحياناً

ولا أقول تخلى من بريّته ربّ العباد وولّى الأمر شيطاناً

ما قال فرعون هذا في تجبره فرعون موسى ولا فرعون هامانا

ونقل اللالكائي قول سعيد بن رحمة ، وهومن طلاب عبد الله بن المبارك : « إنما خرج جهم عليه لعنة الله سنة ثلاثين ومائة[٤] ، فقال : القرآن مخلوق . فلما بلغ العلماء تعاظمهم فأجمعوا على أنّه تكلم بالكفر وحمل الناس ذلك عنهم »[٥] .

قال عبد الرحمن بن مهدي (١٩٨ هـ) : « إنّه ليس في أصحاب الأهواء شرّ من أصحاب جهم . يدورون على أن يقولوا : ليس في السماء شيء ، أرى والله أن لا يناكحوا ولا يوارثوا »[٦] .

---

(١) شرح أصول الاعتقاد اللالكائي (١/ ١٦٨) .

(٢) كذا في المطبوع ، ولعل صوابه : اشتقّ اسمه من جهنّم . انظر : شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٣/ ٤٢٥) .

(٣) خلق أفعال العباد للبخاري (ص . ٢٨) .

(٤) هذا مخالف لما سبق ، فإنّه قتل سنة ١٢٨ هـ .

(٥) شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٤٢٣) .

(٦) كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (ص ١٥٧) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩٥) .

قال علي بن عاصم (٢٠١ هـ) : « احذر من المريسي وأصحابه ، فإن كلامهم يستجلب الزندقة (وفي رواية : أبوجاد الزنادقة) ، وأنا كلمت أستاذهم جهماً فلم يثبت لي أن في السماء إلهاً »[١] . وفي رواية أخرى قال : « ناظرت جهماً فلم يثبت لي أنّ في السماء رباً ، جلّ ربنا عز وجل وتقدس »[٢] .

وقال عبد الحميد بن عبد الرحمن الحماني (٢٠٢ هـ) : « جهم كافر بالله العظيم »[٣] .

وعن يزيد بن هارون (٢٠٦ هـ) قال : « لعن الله الجهم ومن قال بقوله ، كان كافراً جاحداً ترك الصلاة أربعين يوماً يزعم أنّه يرتاد ديناً ، وذلك أنّه شكّ في الإسلام »[٤] .

وقال علي بن عبدالله المديني (٢٣٤ هـ) : « إنما كان غايته أن يدخل الناس في كفره »[٥] .

وقال إسحاق بن إبراهيم الحنظلي (٢٣٨ هـ) : « أخرجت خراسان

---

(١) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ١١) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/١٠٧) .

(٢) كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (ص ١٦٨) .

(٣) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ١٥) ، والسنة للخلال (٥/ ٨٤) ، ومسائل الإمام أحمد لأبي داود (ص ٢٦٩) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩٢) .

(٤) كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (ص ١٦٧) ، والرسالة الوافية للداني (ص ١٦٤) ، وشرح أصول الاعتقاد للآلكائي (٣/ ٤٢٢) .

(٥) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ١٥) .

ثلاثة لم يكن لهم في الدنيا نظير - يعني في البدعة والكذب : جهم بن صفوان ، وعمر بن صبيح ، ومقاتل بن سليمان »[١] .

وقال الدارمي (٢٨٠ هـ) : « والمريسي وجهم وأصحابهما لم يشك أحد منهم (يقصد العلماء) في إكفارهم »[٢] .

وعن مروان الفزاري (٢٩٣ هـ) قال : « قبّح الله جهماً »[٣] .

وقال الآجرّي (٣٦٠ هـ) ، بعد أن ذكر عدة من علماء السلف الذين ذمّوا جهماً : « فمن رغب عما كان عليه هؤلاء الأئمة الذين لا يستوحش من ذكرهم ، وخالف الكتاب والسنة ، ورضي بقول جهم وبشر المريسي وبأشباههما فهوكافر »[٤] .

وقال ابن بطة العكبري (٣٨٧ هـ) : « وأحذرهم - يعني المسلمين - مقالة جهم بن صفوان وشيعته ، الذين أزاغ الله قلوبهم ، وحجب على سبل الهدى أبصارهم ، حتى افتروا على الله عزّ وجل بما تقشعر منه الجلود ، وأورث القائلين به نار الخلود ، فزعموا أنّ القرآن مخلوق ، والقرآن من علم الله تعالى ، وفيه صفاته العليا وأسماؤه الحسنى ، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فقد زعم أنّ الله كان ولا علم ، ومن زعم أنّ أسماء الله وصفاته مخلوقة ، فقد زعم أن الله مخلوق محدث ، وأنّه لم

---

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٣/ ١٦٤) ، وتاريخ دمشق لابن عساكر (٦٠/ ١٢٢) .

(٢) نقض عثمان بن سعيد للدارمي (ص ٥) .

(٣) السنة للخلال (٥/ ٨٧) .

(٤) الشريعة (٢/ ١٠) ، والرد على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩٧) .

يكن ثم كان ، تعالى الله عما تقوله الجهمية الملحدة علواً كبيراً »[١] .

وقال ابن حزم (٤٥٦ هـ) : « أقرب فرق المرجئة إلى أهل السنة من ذهب مذهب أبي حنيفة . . .وأبعدهم أصحاب جهم بن صفوان وأبوالحسن الأشعري ، ومحمد بن كرّام السجستاني . فإن جهماً والأشعري يقولان : إنّ الإيمان عقد بالقلب فقط ، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه ، وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية »[٢] .

وقال الذهبي في ترجمته ، ونقله عنه ابن حجر : « الضال المبتدع رأس الجهمية . هلك في زمان صغار التابعين ، وما علمته روى شيئاً ، ولكنه زرع شراً عظيماً »[٣] .

وقال الذهبي أيضاً بأنّه « أساس البدعة . . . قيل كان يبطن الزندقة والله أعلم بحقيقته » ثم قال : « فكان الناس في عافية وسلامة فطرة حتى نبغ جهم فتكلّم في الباري تعالى وفي صفاته بخلاف ما أتت به الرسل وأنزلت به الكتب ، نسأل الله السلامة في الدين »[٤] .

وذكره ابن القيّم في غير ما بيت من قصيدته الرائعة (النونية) ، وممّا قال فيه[٥] :

إن كنت كاذبة الذي حدثتني فعليك إثم الكاذب الفتان

---

(١) الرد على الجهمية (١/ ٢١٤) .

(٢) الفصل (٢/ ٢٦٥-٢٦٦) .

(٣) ميزان الاعتدال (١/ ٤٢٦) ، و لسان الميزان (٢/ ٣٤٩) .

(٤) تاريخ الإسلام (حوادث سنة ١٢١- ١٤٠ هـ ، ص ٦٦) .

(٥) القصيدة النونية مع شرح الهراس (١/ ٢٣) .

جهم بن صفوان وشيعته الألى جحدوا صفات الخالق الديان
بل عطّلوا منه السموات العلى والعرش أخلوه من الرحمن
ونفوا كلام الربّ جلّ جلاله وقضوا له بالخلق والحدثان

وشبّهه بعجل بني إسرائل في أبيات أخر[١] :

فانظر إلى تعطيله الأوصاف والـ أفعال والأسماء للرحمن
ماذا الذي في ضمن ذا التعطيل من نفي ومن جحد ومن كفران
لكنه أبدى المقالة هكذا في قالب التنزيه للرحمن
وأتى إلى الكفر العظيم فصاغه عجلاً ليفتن أمة الثيران
وكساه أنواع الجواهر والحلي من لؤلؤ صاف ومن عقيان
فرآه ثيران الورى فأصابهم كمصاب أخوتهم قديم الزمان
عجلان قد فتنا العباد بصوته إحداهما وبحرفه ذا الثاني

كما بيّن السّبب الذي من أجله حذّر علماء السلف منه[٢] :

يا قوم ما صاح الأئمة جهدهم بالجهم من أقطارها بأذان
إلا لما عرفوه من أقواله ومآلها بحقيقة العرفان
قول الرسول وقول جهم عندنا في قلب عبد ليس يجتمعان
نصحوكم والله جهد نصيحة ما فيهم والله من خوان
فخذوا بهديهم فربّي ضامن ورسوله أن تفعلوا بجنان
فإذا أبيتم فالسلام على من اتـ ـبع الهدى وانقاد للقرآن

---

(١) نفس المصدر (١/ ٤٧) .

(٢) نفس المصدر (٢/ ١٩٦) .

وقال الشيخ حافظ الحكمي (١٣٧٧ هـ) : « جهم بن صفوان ، شقيق إبليس ، لعنهما الله ، وكان ملحداً عنيداً وزنديقاً زائغاً مبتغياً غير سبيل المؤمنين . . .وهوأذل وأحقر من أن نشتغل بترجمته »[١] .

وقال الشيخ محمد خليل الهرّاس : « وكان جهم من أكذب الناس على الله ، وأعظمهم فتنة وضلالة في الدين »[٢] .

كلام علماء المتكلّمين فيه

ولقد تكلّم فيه بعض من اشتغل بعلم الكلام كذلك .

فممن تكلّم فيه من الأشاعرة :

عبد القاهر البغدادي (٤٢٩ هـ) ، حيث قال : « وأكفره - يقصد الجهم - أصحابنا في جميع ضلالته ، وأكفرته القدرية في قوله بأنّ الله تعالى خالق أعمال العباد ، فاتفق أصناف الأمة على تكفيره »[٣] .

ومنهم الشهرستاني (٥٤٨ هـ) ، فقال : « وكان السلف كلهم من أشد الرادين عليه ، ونسبته إلى التعطيل المحض »[٤] .

ولتاج الدين السبكي كلام بليغ فيه حيث قال : « ونحن على قطع بأنّه رجل مبتدع . . .وما لنا ولجهم ؟ وهوعندنا شرّ المبتدعة ، من قال بهذه المقالة فهوكافر ، لاحيّاه الله ولا بيّاه ، كائناً من كان . . . » إلى أن قال : « وليس جهم ممّن يعتدّ بقوله ، ولولا الوفاء بتعداد المذاهب لما ذكرنا هذا

---

(١) معارج القبول (١/ ٢٧٠) .

(٢) شرح نونية ابن القيّم (١/ ٢١) .

(٣) الفرق بين الفرق (ص ١٩٥) .

(٤) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

الرجل ولا مذهبه ، فإنّه رجل ولّاج خرّاج[١] هجّام على خرق حجاب الهيبة ، بعيد عن غور الشريعة ، يزعم أنّه ذوتحقيقات باهرة ، وما هي إلا ترّهات قاصرة ، ويدّعي أن له مثاقب في النظر ، وما هي إلا عقارب أوأضر . . . واعلم أنّ جهماً غاص في المعاني بزعمه ، وأعرض عن الظواهر ، فسقط على أمّ رأسه ، وقامت عليه حجج الشرع ، ومنعته عن سبيل الحق أيّ منع »[٢] .

بل ولقد طعنه المعتزلة أنفسهم . فقد أنشد بشر بن المعتمر قصيدة في انتفاء ضرار وحفص من صفوف المرجئة ، وقال في نهايتها[٣] :

إمـــامـهـم جـهـم ومـــا لجـهـم وَ صحْبِ عمرٍو ذي التقى والعلم

واتهّم ابن الراوندي الملحد جهماً أنّه وافق المعتزلة في الصفات ، حيث قال : « وإن لم يكن جهماً من المعتزلة فإنّه موحّد » ، فأجابه أبوالحسين الخياط المعتزلي وقال : « ولَجهمٌ عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم »[٤] .

ولم يترجم له المرتضى في « طبقات المعتزلة » .

وهاجمه الجاحظ لقوله بإنكار الطبائع والحقائق[٥] .

---

(١) يقال : فلان ولّاج خرّاج إذا كان كثير الطواف والسعي . انظر : المعجم الوسيط (٢/ ١٠٥٥) .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (ص ٩١ و٩٤) .

(٣) انظر : الردّ على ابن الراوندي لأبي الحسين الخياط (ص ١٣٢) .

(٤) الردّ على ابن الراوندي لأبي الحسين الخياط (ص ١٢٧) .

(٥) انظر : الحيوان للجاحظ (٥/ ١١) .

وأشار القاضي عبد الجبّار أنّ واصل بن عطاء كان يردّ على جهم بن صفوان في حياته[١] .

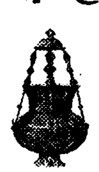
وحكى أبوالقاسم البلخي ، وكذلك القاضي عبد الجبار ، أنّ واصل أرسل إلى جهم حفص بن سالم ليناظره في قوله في الإرجاء[٢] .

كما وصف القاضي عبد الجبّار مذهبه بالفساد[٣] .

وذكر المقريزي في الخطط أنّ المعتزلة كفّروه لقوله في الاستطاعة[٤] .

وهذه النقولات من المتكلّمين من الأهمية بمكان ، حيث فيها التبرؤ من الجهم وعقائده ، ومع ذلك يتفقّون معه في أكثر أصوله ، كما سأبيّن ذلك في هذه الرسالة ، فنستطيع أن نلزمهم على تبرئهم بأن يتبرؤا كذلك من عقائده المخالفة للكتاب والسنة وفهم سلف الأمة .

فنبدأ في بيان عقائد هذا الرجل ومقالاته وأثرها على الفرق الكلامية إن شاء الله تعالى ، بعد استطراد سريع في بيان مفهوم كلمة (المقالة) .



(١) انظر : طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ، ضمن مجموعة : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (ص ١٦٣)

(٢) انظر : كتاب ذكر المعتزلة للبلخي ، ضمن مجموعة : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (ص ٦٧) ، و:طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ، ضمن نفس المجموعة (ص ٢٤١) .

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبّار (ص ٣٦٤) .

(٤) الخطط (٢/٣٤٩) .

المبحث السادس

مفهوم ودلالة كلمة (المقالة)

(المقالة) مصدر على وزن (مَفْعَلَة) مأخوذة من القول .

قال ابن منظور في لسان العرب : « يقال : ما أحسن قِيلَتك ، وقَوْلَك ، ومقالَتك ، ومقالَك ، وقالَك ، خمسة أوجه . . . يقال : انتشرت لفلان في الناس قالةٌ حسنة أوقالة سيئة . . . والقالة : القول الفاشي في الناس »(١) .

فالمقالة لغة هي القول الذي انتشر بين الناس ، سواء كان حسناً أوسيئاً .

قال الفيروزبادي : « القول : في الخير ، والقال ، والقيل ، والقالة : في الشرّ . أوالقول مصدر ، والقيل والقال اسمان له ، أوقال قولًا وقيلًا وقولة ومقالة ومقالًا »(٢) .

وجاء في المعجم الوسيط : « المقالة : القول ، والمذهب ، وبحث قصير في العلمَ أوالأدب أوالسياسة أوالاجتماع ينشر في صحيفة أومجلة »(٣) .

وبمعنى آخر ، المقالة هي المذهب أوالرأي الذي يتخذه صاحب المقالة ويعلن عنه في مسألةٍ ما ، سواء كانت المسألة دينية أودنيوية ، إلا أنّ الغالب في استعمالها أنّها للأمور الدينية .

وقد استعمل علماء السلف هذا اللفظ لهذا المعنى ، فمثلًا نجد أنّ الإمام أبا حنيفة سئل : « ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في

---

(١) لسان العرب مادة قول (١١/ ٥٧٥) .

(٢) القاموس المحيط مادة (قول) .

(٣) المعجم الوسيط (٢/ ٧٦٧) .

الأعراض والأجسام ؟ » فأجاب : « مقالات الفلاسفة ، عليك بالأثر وطريقة السلف ، وإيّاك وكل محدثة ، فإنها بدعة »[١] .

كما وصف الإمام مسلم رأي بعض معاصريه في اشتراط اللقاء في قبول رواية المعنعن عن شيخه بأنّه « قول محدث وكلام خلْف لم يقله أحد من أهل العلم سلف ، ويستنكره من بعدهم خلف ، فلا حاجة بنا في ردّه بأكثر ممّا شرحنا ، إذ كان قدر المقالة وقائلها القدر الذي وصفنا . . .إلخ »[٢] .

وسمّى أبوالحسن الأشعري كتابه في بيان عقائد الفرق « مقالات الإسلاميين » ، وقال في مقدمّته « فإنّه لا بدّ لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات ، ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنّفون في النحل والديانات . . .إلخ »[٣] .

وفي هذا الكتاب ، سرد عقائد الفرق الإسلامية ، مفتتحاً الكلام على كل فرقة بقوله : « مقالات الخوارج » و« مقالات المرجئة » ، و« مقالات المعتزلة » ، وهكذا .

كما استعمل هذا اللفظ أكثر المصنّفين في تاريخ الفرق ، كالبغدادي[٤] ، وابن حزم[٥] ، والشهرستاني[٦] .

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض كلامٍ له عن أرسطوطاليوس :

---

(١) ذمّ الكلام للهروي (٤/ ٢١٣) ، و: صون المنطق ، للسيوطي (ص ٣٢) .

(٢) مقدمة الإمام مسلم لصحيحه (١/ ١٠٠ - مع المنهاج) .

(٣) مقالات الإسلاميين (ص ١) .

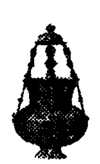
(٤) انظر : الفرق بين الفرق (ص ٩) .

(٥) انظر : الفصل (١/ ٢) .

(٦) انظر : الملل والنحل (١/ ٣) .

« فلا يعرف في المقالات المشهورة في العلم الإلهي مقالة أبعد عن الحق من مقالتهم ، فإنّ مقالة اليهود والنصارى في العلم الإلهي خير من مقالتهم ، ومقالات أهل البدع الداخلين في الملل حتى الجهمية والمعتزلة ونحوهم من الطوائف التي تذمّها أئمة أهل الملل هي خير من مقالتهم ، وأعني بذلك مقالة أرسطووأتباعه ، وأمّا ما نقل عن الأساطين قبله فقولهم أقرب إلى الحق من قوله »[١] .

ويجب التنبيه إلى أنّ (المقالة) قد لا تكون عقيدة عند قائلها ، ذلك أنّ (المقالة) مرتبطة بقول اللسان لا بعقد القلب ، وقد يحصل للإنسان ، خاصة الزنادقة وأصحاب الهوى ، أن يدعوَ إلى أمرٍ لا يعتقده هومن أجل إفساد الناس وإدخال الشبهات عليهم . إلا أنّ الغالب في المقالات أنّها عقائد ويقينيات عند من يقولها .



(١) الصفدية (٢/ ٢٥٠-٢٥١) .

الباب الأول

أثر مقالته في مصادر التلقي في الفرق الإسلامية

وفيه فصلان :

الفصل الأول : ردّه للوحي ومعارضته بالعقل

الفصل الثاني : أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية



الفصل الأول

ردّه للوحي ومعارضته بالعقل

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : في نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقول جهمٍ فيها

المبحث الثاني : في نقد هذه المقالة والردّ عليها



المبحث الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

إنّ جهم بن صفوان - كغيره من أهل البدع - لم يعط الكتاب والسنة حقّهما ، بل استدلّ بآياتٍ متشابهاتٍ ، وأوّل القرآن على غير تأويله[(١)] ، وحرّفه عن مواضعه .

ولا غروفي ذلك ، فإنّه كان يزعم أنّ القرآن مخلوق ، وهوقول يتوصّل به إلى إنكار الوحي ، والحطّ من علوّ مرتبة القرآن وهيبته في النفس[(٢)] .

لذا بنى مقالته في الصفات على آياتٍ ثلاث فقط ، وأهمل الآلاف من الآيات المحكمات ، وأوّل هذه الآيات المتشابهات على غير تأويلها .

يقول الإمام أحمد عنه أنّه « وجد ثلاث آيات في كتاب الله عز وجل من المتشابه ، قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] ، وقوله : ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] ، وقوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] . فبنى أصل كلامه على هذه الثلاث الآيات ، ووضع دين الجهمية ، . . . وتأوّل كتاب الله على غير تأويله »[(٣)] .

ويكفي للدلالة على موقفه من الكتاب العزيز ما رواه غير واحدٍ من

---

(١) انظر كلام الإمام أحمد هذا في ردّه على الجهمية (ص ١٠٤) .

(٢) انظر : المبحث الثالث من الباب الرابع ، فهومخصّص لبيان حقيقة مقالته في كلام الله (ص ٤٨٤ فما بعدها) .

(٣) الردّ على الجهمية (ص ١٠٢-١٠٤) ، ورواه ابن بطة في الإبانة ، كتاب الردّ على الجهمية (٢/ ٨٧-٨٩) ، مع اختلاف يسير في بعض ألفاظه .

علماء السلف بأسانيدهم عن أبي نعيم البلخي أنه قال : « كان رجل من أهل مرْوصديقاً لجهم (وفي رواية : وكان خاصّاً به) ، ثم قطعه وجفاه (وفي رواية : ثم تركه وجعل يهتف بكفره) ، فقيل له : لم جفوته ؟

فقال : جاء منه ما لا يحتمل ، قرأت عليه يوماً آية كذا وكذا - نسيها الراوي - فقال : ما كان أظرف محمداً (وفي رواية زيادة : حين قالها) ، فاحتملتها .

ثم قرأ سورة طه فلما قال : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، قال : أما والله لووجدت سبيلًا إلى حكّها ، لحككتها من المصحف ، فاحتملتها .

ثم قرأ القصص ، فلما انتهى إلى ذكر موسى قال : ما هذا ؟ ذكر قصة في موضع فلم يتمها ، ثم ذكرها ههنا فلم يتمها ، ثم رمى بالمصحف من حجره برجليه ، فوثب عليه » .

وفي رواية : « جمع يديه ورجليه ثم دفع المصحف ، ثم قال : أي شيء هذا ؟ ذكره هاهنا فلم يتم ذكره ، وذكره ثمّ فلم يتم ذكره » .

وفي رواية ثالثة : « دفع المصحف بيديه جميعاً من حجره ، فرمى به أبعد ما يقدر عليه ، ودفعه برجله »(١) .

بل تجاسر على القول بأنّ القرآن غير محفوظ .

فعن زر بن صالح السدوسي أنّه قال : « لقيت جهماً فقلت : هل نطق الربّ ؟

---

(١) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ٢٠) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/٩٢) ، والسنة لعبد الله بن أحمد (١/١٦٧) . قال الألباني في مختصر العلوّ (ص ١٦٢) : وسنده صحيح ، وقد سبق ذكره .

قال : لا .

قلت : فينطق ؟

قال : لا .

فقلت : فمن يقول ﴿ لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ﴾ ، ومن يرد عليه ﴿ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [غافر : ١٦] ؟

فقال : لا أدري ، زادوا في هذا القرآن ونقصوا »[١] .

فالقرآن عنده كلام مخلوق مبدّل محرّف ، فما عسى يكون قيمته عنده حينئذٍ ؟

وإذا كان هذا موقفه من كلام ربّ البريّة ، هل يحتاج بعد ذلك لبيان موقفه من كلام أصدق البشرية ورسول ربّ الأرض والسموات ؟

ولقد نصّ الإمام أحمد على أنّ الجهم « . . . كذّب بأحاديث رسول الله ﷺ »[٢] . ولمّا بلغ الإمام أحمد قول أحدهم : « لوترك أصحاب الحديث عشرة أحاديث - يعني التي في الرؤية » ، قال أحمد : « كأنه نزع إلى رأي جهمٍ »[٣] ، وفيه إشارة إلى أنّ الجهم كان ينكر الأحاديث . ولم أطّلع على استشهادٍ واحدٍ منه بحديثِ رسول الله ﷺ -صحيح أوضعيف أوموضوع- لمقالاته التي ذهب إليها .

ويدلّ على جهله المركّب شهادة علماء الحديث فيه ، فقد سُئل جهم عن

---

(١) ذمّ الكلام وأهله ، للهروي (٥/ ١٢٧ ، أثر ١٤٥٣) ، وذكره شيخ الإسلام في التسعينية (١/ ٢٤١) .

(٢) الردّ على الجهمية والزنادقة (ص ١٠٤) .

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٠/ ٤٥٥) .

رجل طلّق امرأته قبل أن يدخل بها ، فقال : عليها العدة[١] ، وهذا جهلٌ واضحٌ بكتاب الله تعالى إذ يقول سبحانه : ﴿ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ﴾ [الأحزاب: ٤٩] .

وشهد عليه علماء الحديث أنّه لا يُعرف بفقهٍ ولا ورعٍ ولا صلاح[٢] ، وعُرف عنه أنّه لم يجالس العلماء[٣] ، ولا روى شيئاً من الأحاديث[٤] .

والذي يعرض عن المصدرين الأساسين سيقع حتماً في مخالفة السلف الصالح وإجماع المسلمين ، كما نصّ غير واحدٍ من علماء الإسلام على ذلك . وقد بيّن كثير من العلماء مخالفة جهم لإجماع المسلمين[٥] ، بل و« مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين »[٦] .

فهذه الأمور - أعني الإعراض عن الكتاب والسنة وسلف الأمة - يجتمع فيها جميع أهل البدع على خلافٍ بينهم في درجة ومستوى مخالفتهم لهذه الأصول .

---

(١) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ١١) ، وقد سبق ذكره .

(٢) ذكره شيخ الإسلام في التسعينية (١/ ٢٤٠) ، وقد سبق ذكره .

(٣) السنة للخلال (٥/ ٨٥) ، ومسائل الإمام أحمد لأبي داود (ص ٢٦٩) ، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٣/ ١٦١) ، وتاريخ دمشق لابن عساكر (٦٠/ ١٢٠) ، وقد سبق ذكره .

(٤) ميزان الاعتدال للذهبي ، (١/ ٤٢٦) ، و لسان الميزان لابن حجر (٢/ ٣٤٩) .

(٥) انظر مثلًا : ردّ الدارمي على بشر المرّيسي (ص ٢٢٣) ، والشريعة للآجري (١/ ٢٣٢) ، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ٥) .

(٦) انظر : درء التعارض لابن تيمية (٣/ ٥١) .

غير أنّ الذي ابتدعه جهم بن صفوان واختصّ به من بين سائر الفرق قبله هومعارضة النصوص بما يزعم أنّه عقل . فقد بيّن ابن القيّم أنّ الجهيمة هم أوّل من عارض السمعيات بالعقليات من بين الطوائف . فالشيعة ، والخوارج ، والقدرية ، والمرجئة ، مع أنهم ابتعدوا عن النور الذي كان عليه أوائل الأمة ، إلا أنّهم لم يفارقوه بالكلية ، بل كانوا للنصوص معظّمين ، وبها مستدلّين ، ولها على العقول والآراء مقدِّمين ، ولم يدّع أحد منهم أنّ عنده عقليات تعارض النصوص ، وإنّما أتوا من سوء الفهم للنصوص ، « فلما كثرت الجهمية في أواخر عصر التابعين ، كانوا هم أوّل من عارض الوحي بالرأي . . . وأوّلهم شيخهم الجعد بن درهم » ، إلى أن قال : « . . . وأصل طريقهم أنّ الذي أخبرت به الرسل قد عارضه العقل ، وإذا تعارض العقل والنقل ، قدّمنا العقل . قالوا : نحن أنصار العقل ، الداعون إليه ، الخاصمون له ، المحاكمون إليه . . . إلخ »[1] .

كما ذكر ابن القيّم أنّ جميع الفرق الإسلامية قبل الجهمية ، إذا تؤملت

---

(١) انظر : الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٦٩ - ١٠٧٤) . والظاهر أنّه أخذ واستفاد هذا الكلام من شيخه ابن تيمية ، حيث قال ابن تيمية : « ومعلوم أنّ عصر الصحابةوكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات ، فإنّ الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة عليّ ، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة ، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم ، لا يدّعون أنّهم عندهم عقليات تعارض النصوص . ولكن لمّا حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين ، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم ، ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمة ، وأوّلهم الجعد بن درهم . . . » انظر : درء التعارض (٥/ ٢٤٤) .

أصولهم ، وُجدت أنّها كلها متفقة على تقديم الوحي على العقل ، فلم يؤسسوا مقالاتهم على ما أسّسها المتكلّمون ، من تقديم عقولهم على نصوص الوحي[١] .

ويؤيّد هذا ما حكاه الشهرستاني والصفدي عن الجهم أنّه موافق للمعتزلة في إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع[٢] .

---

(١) انظر : الصواعق المرسلة لابن القيّم (٣/ ٨٢١) .

(٢) الملل والنحل (١/ ٧٤) ، و: الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .
وهذه الجملة تحتمل معانٍ عدة :
الأول : القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، كما هوقول المعتزلة . وقد ناقشتُ هذا الاحتمال في فصلٍ آخر من هذه الرسالة (انظر ص ٧٢٢) .
الثاني : وجوب معرفة الله تعالى بالعقل ، بمعنى أنّ من لم يعرف الله قبل ورود الشرع فهوآثم ويستحق العذاب . وهذا هوأقوى الاحتمالات ، لأنّ مسألة وجوب معرفة الله تعالى ، أهوعقلي أم شرعي؟ من أشهر مسائل علم الكلام .
الثالث : أنّ هذه الجملة تشير إلى منهج جهم العام في تقديم العقل على النقل . وهذا ، وإن كان أضعف من الاحتمال الأولّ والثاني ، إلا أنّه لازمه .
الرابع : حصول معرفة الله تعالى بالعقل ، بمعنى أنّ معرفة الله تعالى أمر عقلي . وهذا الرابع - وإن كان يقول به الجهم كما سأبيّنه في الباب القادم - إلا أنّه ليس مراد الشهرستاني ، بدليل أنّه قال إن جهماً (موافق للمعتزلة) في هذا الأمر ، مخالف للأشعرية ، كما يدلّ السياق على ذلك . فالأشاعرة وافقوا المعتزلة في قولهم إنّ معرفة الله تعالى أمرٌ عقلي ، ولكنّهم خالفوهم في وجوب المعرفة : هل هوشرعي أم عقلي؟ فثبت أنّ هذا المعنى الرابع ليس مراداً للشهرستاني ، والله أعلم .
وسنبيّن بشيء من التفصيل منهج جهم في معرفة الله تعالى ، وهل هوشرعي أم عقلي ، في الباب الثالث (انظر : ص ٣١١ من الرسالة) .

كما يدل على منهجه هذا : مقالاته الكثيرة التي ليس عليها أدنى دليل لا من الكتاب ولا من السنة ، بل كلّها مبنية على ما يزعمه أصول عقلية ، وهي في الحقيقة أصول يونانية جاهلية . فمثلًا قوله في الإيمان وأنّه مجرّد المعرفة[١] ، وأخذه بدليل الأعراض وحدوث الأجسام[٢] ، إنكاره ما ورد من الكتاب والسنة من الأسماء والصفات[٣] ، وإنكاره الشفاعة ، وعذاب القبر ، والصراط[٤] ، وإنكاره للملائكة[٥] ، وغير ذلك من عقائده ، يدلّ دلالة واضحة بأنّه لم يكن يهتمّ بنصوص الكتاب والسنة ، ولا يعطي لهما وزناً ، بل جميع هذه الأقوال مبنية على أصول فاسدة وأقوال مستوردة .

فشأن جهم كشأن مَن بعده من أرباب الكلام المتبّعين له ، « ومعلوم أنّ أئمة الجهميةِ النفاة والمعتزلة وأمثالهم من أبعد الناس عن العلم بمعاني القرآن والأخبار وأقوال السلف ، وتجد أئمتهم من أبعد الناس عن الاستدلال بالكتاب والسنة . وإنّما عمدتهم في الشرعيات على ما يظنونه إجماعاً ، مع كثرة خطئهم فيما يظنّونه إجماعاً ، وليس بإجماع . وعمدتهم في أصول الدين على ما يظنّونه عقليات ، وهي جهليات »[٦] .

---

(١) انظر : الباب الثاني من هذه الرسالة (ص ١٩٩ فما بعدها) .

(٢) انظر : الباب الثالث من هذه الرسالة (ص ٣١١ فما بعدها) .

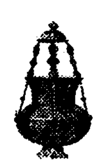
(٣) انظر : الباب الرابع من هذه الرسالة (ص ٣٨٣ فما بعدها) .

(٤) انظر : الباب الخامس من هذه الرسالة (ص ٦٧٤ فما بعدها) .

(٥) انظر : الفصل الثاني من الباب السابع من هذه الرسالة (ص ٨٤٧ فما بعدها) .

(٦) من كلام شيخ الإسلام في درء التعارض (٧/ ٢٩) .

فهؤلاء « جعلوا عقولهم دعاة إلى الله تعالى ، ووضعوها موضع الرسل فيما بينهم ، ولوقال قائلٌ : لا إله إلا الله عقلي رسول الله ، لم يكن مستنكراً عند المتكلّمين من جهة المعنى »(١) .



---

(١) من كلام أبي المظفر السمعاني في كتابه الانتصار لأهل الحديث ، نقله عنه السيوطي في صون المنطق (ص ١٧٩) .

المبحث الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

إنّ هذه المقالة الفلسفية هي أصل كلّ بلية جاء بها المتكلّمون . لذلك ، فقد ردّها علماء السلف في كثير من كتبهم ، كما تصدّى شيخ الإسلام ابن تيمية للردّ عليها بتفصيل لم يُسبق إليه ، وفنّد هذه المقالة في كثير من كتبه ، ثمّ خصّ لذلك كتاباً مستقلّاً هومن أحسن وأنفع ما ألّف ، وهوكتاب (درء تعارض العقل والنقل) ، ردّ فيه رحمه الله على هذه المقالة بأكثر من أربعة وأربعين وجهاً ، بعضها استغرق جزءاً كاملًا أوقريباً منه[١] .

كما تكلّم عن هذا الموضوع تلميذه ابن القيّم في (الصواعق المرسلة) ، وجعل هذه المقالة (الطاغوت الثاني) من طواغيت المتكلّمين الأربعة ، وذكر ما يقارب الأربعين ومائتي وجهاً في ردّ هذه المقالة[٢] ، وقال فيه : « وقد أشفى شيخ الإسلام في هذا الباب بما لا مزيد عليه ، وبين بطلان هذه الشبهة ، وكسر هذا الطاغوت في كتابه الكبير ، ونحن نشير إلى كلمات يسيرة هي قطرة من بحره ، يتضمن كسره ودحضه »[٣] ، وكثيراً

---

(١) والكتاب مطبوع في عشرة أجزاء بتحقيق د ./ محمد رشاد سالم .

(٢) وأصل الكتاب ناقص ، إلا أنّه ولله الحمد وصل إلينا ما يتعلّق بكسر هذا الطاغوت الثاني بكامله . والجزء الموجود مطبوع في أربع مجلدات بتحقيق د ./ علي الدخيل الله . كما احتفظ لنا الموصلي بكلام ابن القيّم من خلال اختصاره للكتاب ، وقد قام الباحث الحسن العلوي بتحقيقه في رسالة الدكتوراه بالجامعة الإسلامية .

(٣) الصواعق المرسلة لابن القيّم (٣/٧٩٦-٧٩٧) .

ما يسوق عبارات شيخ الإسلام بحروفها ، كما يلاحظ ذلك من قرأ الكتابين .

وفيما يلي بعض هذه الأوجه :

الوجه الأول : بيان منهج أهل السنة في تعاضد العقل للنقل

منهج أهل السنة والجماعة في هذا الباب واضح جليّ ، وهوالمنهج الوسط في هذا الباب ، لا إفراط ولا تفريط . فهم لم يرفعوا العقل فوق مستواه كما فعل المتكلّمون والفلاسفة(١) ، ولم يهملوه بالكلية كما فعل المتصوّفة .

لذا اتفقت كلمتهم على أنّ العقل :

١ - حاسة من الحواس ، لها حدودها ومنتهاها في الإدراك ، ولا يجوز مجاوزتها .

---

(١) الفلاسفة : أصلها كلمة يونانية مركبة من كلمتين : (فيلو) بمعنى محب ، و(سوفيا) بمعنى الحكمة ، فيكون معنى الكلمة : محبة الحكمة .

وليس للفلاسفة عقائد معيّنة ومقالات مختصة تجمعهم ، إذ لكل فيلسوف مذهبه المعيّن وآراؤه الخاص ، فالبعض منهم يثبت وجود الله ، والبعض الآخر ينكره ، والبعض منهم يقول بقدم العالم ، والبعض الاخر ينكره ، وهكذا .

يقول ابن القيّم : « والمقصود أنّ الفلاسفة اسم جنس لمن يحبّ الحكمة ويؤثرها ، وقد صار هذا الاسم في عرف كثير من الناس مختصاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء ، ولم يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه » « إغاثة اللهفان (٢/ ٢٥٤) » .

ومن أشهر فلاسفة اليونان : سقراطس ، ثم تلميذه أفلاطون ، ثم تلميذه أرسطوطاليوس . ومن أشهر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام : الكندي ، والفارابي ، وابن سينا .

انظر : Introducing Philosophy by Freeman (p . 13 - 20)

٢ - ليس بمعصوم من الخطأ ، بل يعتريه النقص والخطأ ، بخلاف الوحي فإنّه معصوم .

٣ - مناط التكليف وآلة الفهم ، يحتكم إلى النصّ ولا يتحكّم النصّ فيه .

٤ - مصدّق للشرع فيما أخبر به .

٥ - متلازم مع النقل ، لا يكون أحدهما صحيحاً دون الآخر ، والعقل تابع والنقل متبوع وحاكم عليه .

وقد بيّن شيخ الإسلام أنّ العقل شرط في معرفة العلوم ، وكمال الأعمال وصلاحها ، فبه يكمل العلم والعمل ، ولكن العقل ليس مستقلّاً بذلك ، فهوغريزة في النفس ، وقوة فيها ، بمنزلة قوة البصر التي في العين ، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن ، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار . وإن انفرد بنفسه ، لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها ، وإن عزل بالكلية ، كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أموراً حيوانية . فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة ، والأقوال المخالفة للعقل باطلة . والرسل إنّما جاءوا لما يعجز العقل عن دركه ، ولم تأت بما يعلم العقل امتناعه[(١)] .

وقد قال بعض السلف : « إنّما أعطينا العقل لإقامة العبودية ، لا لإدراك الربوبية . فمن شغل ما أعطي لإقامة العبودية بإدراك الربوبية ، فاتته العبودية ولم يدرك الربوبية »[(٢)] ، ومعنى هذا الكلام أنّ العقل آلة للتمييز

---

(١) انظر كلامه في : مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٨-٣٣٩) .

(٢) حكى هـذا الأثر - وتفسيره - السمعاني . انظر : صون المنطق للسيوطي (ص ١٨٠) .

والفهم ، فلولاه لم يكن تكليف ، فإذا استعمله على قدره ولم يجاوز به حدّه ، أدّاه إلى العبادة الخالصة ، والثبات على السنة .

يقول أبوالمظفر السمعاني : « وأمّا أهل الحق ، فجعلوا الكتاب والسنة إمامهم ، وطلبوا الدين من قبلهما وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم ، عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه ، وشكروا الله عزّ وجل ، حيث أراهم ذلك ووقفهم عليه ، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ما وقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة ، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم ، فإنّ الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق ، ورأي الإنسان قد يرى الحق ، وقد يرى الباطل »(١) .

ولله درّ شيخ الإسلام ابن تيمية ؛ إذ يبيّن حقيقة علاقة العقل بالنقل :

« يكفيك من العقل أن يعلّمك صدق الرسول ﷺ ومعاني كلامه . وقال بعضهم : العقلّ متولٌ : ولّى الرسول ﷺ ثم عزل نفسه ، لأنّ العقل دلَّ على أنّ الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر »(٢) .

ويقول ابن القيّم : « إنّ السمع حجة الله على خلقه ، وكذلك العقل ؛ فهوسبحانه أقام عليهم حجته بما ركّب فيهم من العقل وأنزل إليهم من السمع ، والعقل الصريح لا يتناقض في نفسه كما أنّ السمع الصحيح لا يتناقض في نفسه ، وكذلك العقل مع السمع ، فحجج الله وبيّناته لا تتناقض ولا تتعارض ، ولكن تتوافق وتتعاضد . . . »(٣) .

---

(١) الانتصار لأهل الحديث للسمعاني ، عن صون المنطق للسيوطي (ص ١٦٦-١٦٧) .

(٢) درء التعارض (١/ ١٣٨) .

(٣) الصواعق المرسلة (٣/ ١١٨٧) .

ويقول الشيخ محمد بن عبد الوهّاب : « وقد تبيّن أنّ الواجب طلب ما أنزل الله على رسوله ﷺ من الكتاب والحكمة ومعرفة ما أراد الله بذلك ، كما كان عليه الصحابة والتابعون ، ومن سلك سبيلهم ، وكل ما يحتاج إليه الناس قد بيّنه الله تعالى ورسوله ﷺ بياناً شافياً ، فكيف أصول التوحيد والإيمان ؟ ثم إذا عرف ما بيّنه ﷺ في أقوال الناس ، وما أرادوا بها ، فعرضت على الكتاب والسنة والعقل الصريح الذي هوالموافق للرسول ﷺ فإنّه الميزان مع الكتاب ، فهذا سبيل الهدى . . . »[١] .

الوجه الثاني : أنّ هذه المقالة تنافي حقيقة الإيمان والعبودية لله تعالى

ذلك أنّ الإيمان النافع المقبول عند الله تعالى هوالإيمان المبنيّ على الانقياد التام والتسليم الكامل لله جل وعلا ولرسوله ﷺ . فقد أثنى الله تعالى في أوّل كتابه العزيز على المؤمنين ووصفهم بأوصاف أوّلها : إيمانهم بالغيب ، فقال عزّ من قائل : ﴿ الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ١-٣] . وفسّر ابن عباس رضي الله عنه الغيب بأنه كل ما جاء من الله جل ثناؤه . وقال ابن مسعود رضي الله عنه إنّ الغيب هوما غاب عن العباد – من أمر الجنة وأمر النار وما ذكر الله تعالى في القرآن ولم يكن علمه عند العرب قبل نزوله[٢] .

كمّا بيّن الله جل وعلا في غير ما آية أنّ طاعة الرسول ﷺ من أصول الإيمان ، ومن أصرح ما ورد في ذلك قوله تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ

---

(١) الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، لابن القاسم (٨/٢) .

(٢) انظر لهذه الأقوال : تفسير الطبري (١٠١/١) ، عند تفسيره لهذه الآية .

حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥] ، « فأقسم سبحانه بنفسه أنّا لا نؤمن حتى نحكّم رسوله ﷺ في جميع ما شجر بيننا ، وتتسع صدورنا بحكمه ، فلا يبقى منها حرج ، ونسلّم لحكمه تسليماً فلا نعارضه بعقلٍ ولا رأيٍ ولا هوى ولا غيره ، فقد أقسم الربّ سبحانه بنفسه على نفي الإيمان عن هؤلاء الذين يقدّمون العقل على ما جاء به الرسول ﷺ وقد شهدوا هم على أنفسهم بأنّهم غير مؤمنين بمعناه وإن آمنوا بلفظه . . . »(١) .

إذن ، لا بدّ للإيمان الصحيح المقبول عند الله جلّ وعلا أن يكون مبنياً على التسليم التام . فتصديق الرسول ﷺ يقوم على التسليم المطلق له ولكلّ ما جاء به ، ولا يمكن تعليق هذا التسليم على شرط . فلوقال قائل : « أنا أؤمن به إن أذن لي فلان » أو « أؤمن به إن ظهر لي صدق ما قال ، أووافق عقلي » ، أو« لا أؤمن به حتى يقوم على صحته دليل منفصل من عقل ، أوكشف ، أومنام ، أوإلهام » ، فلم يكن هذا الإيمان إيماناً نافعاً ومقبولاً ، بل هوكفر بالله ورسله . وهومن جنس مقولة مسيلمة الكذّاب ، حين قال : « إن جعل محمد الأمر لي من بعده آمنت به » فلم يصر مؤمناً بذلك ، بل كان من أكفر الكافرين ، وهكذا إن قال : « آمنت بما أخبر به إلا أن يعارضه دليل عقلي » ، كما هوحقيقة قول هؤلاء(٢) .

ويؤيّـد ذلك ما قالـه جلّ جلاله في كتابه العزيز في شـأن اليهود : ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ

---

(١) من كلام ابن القيّم في الصواعق المرسلة (٣/ ٨٢٨) .

(٢) انظر : الصواعق المرسلة لابن القيّم (٣/ ٩٠٠) .

مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ٨٥] ، كما قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً ﴾ [البقرة: ٢٠٨] ، « ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول ﷺ إيماناً مطلقاً جازماً عاماً ، بتصديقه في كل ما أخبر ، وطاعته في كل ما أوجب وأمر ، وأن كل من عارض ذلك فهوباطل »(١) .

وقد نهى الله سبحانه وتعالى المؤمنين أن يتقدموا بين يدي الله ورسوله ، وأن يرفعوا أصواتهم فوق صوته ، فقال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ [الحجرات: ١-٢] ، فأي تقديم أبلغ من تقديم عقله على ما جاء به ؟ وإذا كان سبحانه قد نهاهم أن يرفعوا أصواتهم فوق صوته ، فكيف برفع معقولاتهم فوق كلامه وما جاء به ؟ (٢) .

كما أنّ القرآن قد شهد للمؤمنين أنّهم يكتفون به ، وأنّه هوالهادي إلى الصراط المستقيم : ﴿ وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [سبأ: ٦] ، بل رمى من أعرض عنه بأنه أعمى : ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [الرعد: ١٩] .

فالذي يقدّم عقله عند تعارضه مع الكتاب ليس بمؤمنٍ بهذا الكتاب

---

(١) درء التعارض لابن تيمية (١/ ١٨٩) ، وانظر كذلك الصفحات قبل هذه .

(٢) انظر : الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ٩٩٧) .

أصلًا ، ولا بالنبي الذي أنزل عليه ، مهما ادّعى ذلك .

الوجه الثالث : لا يمكن معارضة العقل الصريح بالنقل الصحيح

إنّ من أهمّ ما يردّ به على هذا المنهج الفلسفي : بيان أنّ العقل الصريح لا يمكن بحال من الأحوال أن يخالف أويناقض أويعارض النقل الصحيح ، بل هومن أشد المحالات . ذلك أنّ الله جل وعلا هوالمنزّل للشرع ، وهوكذلك الخالق لعقولنا . فتجويز التعارض بينهما اتّهام للبارئ بعدم الإتقان ، والله جل وعلا يقول ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [النمل : ٨٨] .

يقول شيخ الإسلام : « ما علم بصريح العقل لا يتصوّر أن يعارضه الشرع البتة ، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قطّ . وقد تأملتُ ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه ، فوجدتُ ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يُعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع . وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار ، كمسائل التوحيد والصفات ، ومسائل القدر ، والنبوات ، والمعاد ، وغير ذلك ، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذي يقال إنّه يخالفه : إمّا حديث موضوع ، أودلالة ضعيفة ، فلا يصلح أن يكون دليلًا لوتجرّد عن معارضة العقل الصريح ، فكيف إذا خالفه صريح المعقول ؟ ونحن نعلم أنّ الرسل لا يخبرون بمحالات العقول ، بل بمحارات العقول ، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاؤه ، بل يخبرون ما يعجز العقل عن معرفته »(١) . ثم بيّن أنّ النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يعارضها قط صريح المعقول ، ولا يمكن ذلك ، وإنّما الذي يعارضها

---

(١) درء التعارض (١/ ١٤٧) .

شبه وخيالات ، وهذه الشبه مبنية على معانٍ متشابهة وألفاظ مجملة[١] .

وأنشد الإمام ابن القيّم في نونيته[٢] :

وأتى فريق ثم قال ألا اسمعوا قد جئتكم من مطلع الإيمان
من أرض طيبة من مهاجر أحمد بالحق والبرهان والتبيان
سافرت في طلب الهدى فدلّني الـ ـهادي عليه ومحكم القرآن
مع فطرة الرحمن جلّ جلاله وصريح عقلي فاعتلي ببيان
فتوافق الوحي الصريح وفطرة الـ ـرحمان والمعقول في إيماني
شهدوا بأنّ الله جل جلاله متفرّد بالملك والسلطان
وهو الإله الحق لا معبود إلا وجهه الأعلى العظيم الشان
بل كل معبود سواه فباطل من عرشه حتى الحضيض الداني

ويقول ابن الوزير إنّ من قواعد المتكلمين تقديم العقل على السمع عند التعارض ، ثمّ أجاب عن ذلك قائلًا : « قد اعترضهم في ذلك المحقّقون بأنّ العلوم يستحيل تعارضها في العقل والسمع ، فتقدير تعارضهما تقدير محال »[٣] .

فالعقل لا يمكن بأي حالٍ من الأحوال أن يعارض النصوص من الكتاب والسنة ، ولكن بشرط أن يكون ما استنبطه العقل سليماً واضحاً صريحاً ، لا استنباطات فاسدة ومتشابهات باطلة .

فلا يقال إنّ العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح فحسب ، بل إنّ

---

(١) انظر كلامه في نفس المصدر (١/ ١٥٥-١٥٦) .

(٢) انظر : نونية ابن القيم - مع شرح الهرّاس (١/ ٩٨) .

(٣) إيثار الحقّ على الخلق لابن الوزير (ص ١٢٣) .

العقل الصريح موافقٌ لما جاء به الرسل ، شاهدٌ له ، ومصدّقٌ له[١] .

الوجه الرابع : أنّ (العقل) ليس له ضابط محدّد

إنّ المعقولات ليس لها ضابط يضبطها ، ولا هي منحصرة في نوع معيّن أوفهم خاص ، فإنّه ما من أمة إلا ولهم عقليات وفلسفة يختصّون بها ، فللفرس عقليات وفلسفة ، وللهند عقليات وفلسفة ، ولليونان عقليات وفلسفة ، وللرومان عقليات وفلسفة ، وللمجوس عقليات وفلسفة ، وللصابئة عقليات وفلسفة ، ولدول الغرب في الوقت الحاضر عقليات وفلسفة ، فلكل قوم من هؤلاء الأقوام فلسفة خاصة ، وآراء متنوعة مختلفة وبينهم من الاختلاف والتباين ما هومعروف عند المخبرين لهم[٢] ، فتراهم مختلفين متنازعين حيارى متهوّكين ، كلّ يدّعي وصلًا للحق ، ويأبى الحق أن يكون معهم .

وأفضل دليل على ذلك : الخلاف الواقع بين طوائف المتكلّمين مع دعوى اتحّاد مصدرهم وقولهم بتقديم العقل على النقل . فمثلًا إذا نظرنا إلى مسألة الصفات وقيامها بالذات ، أورؤية الله جلّ وعلا ، أوخلق أفعال العباد ، نجد أنّ بعض الفرق الكلامية تثبت هذه الأمور بحجج عقلية تراها قطعية ، بينما تنفي بعض الفرق الأخرى هذه الأمور نفسها بحجج عقلية تدّعي أنّها قطعية كذلك ، وهكذا في بقية المسائل . بل تجد أنّ أتباع فرقة معيّنة يردّون على أتباع نفس الفرقة بحجج تراها عقلية[٣] .

---

(١) انظر كلام شيخ الإسلام في : بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٤٧) .

(٢) انظر كلام ابن القيّم حول هذا المعنى في : الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٦٨) .

(٣) انظر كلام شيخ الإسلام في : درء التعارض (١/ ١٥٦) .

يقول الإمام ابن قتيبة : « وقد كان يجب على ما يدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر ألا يختلفوا ، فما بالهم أكثر الناس اختلافاً ؟ لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمرٍ واحدٍ في الدين . . .ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين يدان برأيه وله عليه تبع »[١] .

وبيّن ابن القيّم هذه المسألة بشيء من التفصيل ، فقال إنّ كون الشيء معلوماً بالعقل أوغير معلومٍ بالعقل ليس هوصفة لازمة لشيء من الأشياء ، بل هذا من الأمور النسبيةِ الإضافية ، فقد يعلم زيدٌ من الناس مثلًا ما يجهله عمرو، بل قد يعلم الإنسان في حال تعقله ما يجهله في وقتٍ آخر . وقد آل الأمر من المتكلّمين أنّ بعضهم يقول : نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر : إنّه غير معلوم بالضرورة العقلية ، وأبلغ من ذلك أن يدّعي بعضهم أنّ هذا محال بضرورة العقل ، فيأتي الآخر ويدّعي أنّه ممكن بضرورة العقل . ثم مثّل ابن القيّم لذلك بعدة أمثلة ، كقول بعضهم : نحن نعلم بضرورة العقل امتناع رؤيا مرئي من غير معاينة ومقابلة ، ويقول آخرون من المنتسبين إلى العقل : بل ذلك ممكن لا يحيله العقل . ويقول أكثر العقلاء : نحن نعلم أنّ حدوث حادث بلا سبب حادث ممتنع ، بينما يقول أخرون : بل ذلك ممكن . . . وغير ذلك من الأمثلة[٢] .

وقد ردّ الدارمي على الجهمية حين قدّموا ما زعموا أنّه عقل على النقل ، وبيّن الحلّ الأمثل في ذلك ، فقال : « فقال قائل منهم : لا ، بل نقول بالمعقول ! قلنا : ها هنا قد ضللتم عن سواء السبيل ، ووقعتم في تيهٍ لا

---

(١) تأويل مختلف الحديث (ص ١٦-١٧) .

(٢) انظر : الصواعق المرسلة (٣/ ٨٢٤) .

مخرج لكم منه ، لأنّ المعقول ليس لشيءٍ واحدٍ موصوفٍ بحدودٍ عند جميع الناس ، فيُقتصر عليه . ولوكان كذلك ، كان راحةً للناس ، ولقلنا به ولم نعد ، ولم يكن الله تبارك وتعالى قال : ﴿فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبِۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣] . فوجدنا المعقول عند كلّ حزبٍ ما هم عليه ، والمجهول عندهم ما خالفهم ، فوجدنا فرقكم - معشر الجهمية - في المعقول مختلفين ، كلّ فرقة منكم تدّعي أنّ المعقول عندها ما تدعوإليه ، والمجهول ما خالفها . فحين رأينا المعقول اختلف منّا ومنكم ومن جميع أهل الأهواء ، ولم نقفْ له على حدٌ بيّن في كل شيء ، رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن نردّ المعقولات كلّها إلى أمر رسول الله ﷺ ، وإلى المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم ، لأنّ الوحي كان ينزل بين أظهرهم ، فكانوا أعلم بتأويله منّا ومنكم ، وكانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يفترقوا فيه ، ولم يظهر فيهم البدع والأهواء الحائدة عن الطريق . فالمعقول عندنا ما وافق هديهم ، والمجهول ما خالفهم . . . »[١] . فهذا الإمام السلفي الجليل قد أجاب على هذه الشبهة بجواب سليم ، وبيّن الحلّ الأمثل لها - وهوأن نترك عقولنا وعقول الخصم ، ونأخذ بعقول من هم أفضل منّا : الصحابة رضوان الله تعالى عليهم .

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « ويكفيك دليلًا على فساد هؤلاء : أنّه ليس لواحدٍ منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل ، بل منهم من يزعم أنّ العقل جوّز أوأوجب ما يدّعي الآخر أنّ العقل أحاله ، فياليت شعري : بأي عقل يوزن الكتاب والسنة ؟! »[٢] .

---

(١) الردّ على الجهمية ، بتصرّف يسير (ص ١٢٧) .

(٢) الفتوى الحموية الكبرى (ص ٢٧٧) .

الوجه الخامس : إذا فرضنا تعارض العقل والنقل ، وجب تقديم الشرع على العقل

قد سبق فيما تقدم بيان أنّ العقل الصريح لا يناقض أبداً النقل الصحيح ، ولكن لوفُرض بينهما تعارضٌ ، لوجب حينئذٍ تقديم الشرع على العقل ، وذلك للأسباب التالية :

أولًا : إنّ العقل مصدّق للشرع في كلّ ما أخبر به ، بخلاف العكس ، فإنّ الشرع لم يصدّق العقل بكل ما جاء به . ومثال ذلك : لوأنّ رجلًا سأل عامياً عن مكان مفتٍ يريد أن يستفتيه في أمرٍ ما ، فدلّ هذا العامي السائل على المفتي ، فلما استفتى المفتي قال له الدالّ : « لا تأخذ بقوله ، بل عليك أن تأخذ بقولي أنا ، لأنّني أنا الأصل في علمك بأنّه مفتٍ » ، فيجوز حينئذٍ للسائل أن يقول : « أنت لما شهدت بأنّه مفتٍ ودلّلت عليه ، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك »[1] .

ثانياً : معارضة العقل لِما دلّ العقل على أنّه حقٌّ دليل على تناقض دلالته وذلك يوجب فسادها . وأمّا السمع ، فلم يعلم فساد دلالته ، ولا تعارضها وتناقضها في نفسها ، وإن قدر أنّه لم يعلم صحتها . فإذا تعارض دليلان ، أحدهما علمنا فساده والآخر لم نعلم فساده ، كان تقديم ما لم يعلم فساده أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساده[2] .

يقول شيخ الإسلام : « من أقرّ بصحة السمع وأنّه علم صحته بالعقل ، لا

---

(١) انظر ما كتبه شيخ الإسلام في هذه المسألة في درء التعارض (١/ ١٣٨) ، وكذلك ما كتبه ابن القيّم في الصواعق المرسلة (٣/ ٨٠٧) .

(٢) انظر : الصواعق المرسلة (٣/ ٨٥٥) .

يمكن أن يعارضه بالعقل البتة ، لأنّ العقل عنده هوالشاهد بصحة السمع ، فإذا شهد مرّة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضة ، فلا يصح لا لإثبات السمع ، ولا لمعارضته »[(١)] .

فيُعلم أنّ العقل لمّا دلّ على صدق النقل ، امتنع أن يُقدّم عليه ، فإنّ ذلك يكون قدحاً في شهادة العقل للنقل .

ثالثاً : إن قدّر تعارض العقل بالنقل ، فردُّ العقل الذي لم تضمن لنا عصمته إلى الوحي المعلوم العصمة هوالواجب[(٢)] .

فهذه ثلاثة أوجه تبيّن أنّه لوقُدّر تعارض العقل مع النقل ، لوجب تقديم النقل عليه .

الوجه السادس : الواقع التاريخي

إذا كان العقل - على حدّ زعم المتكلّمين - هوالهادي إلى الصراط المستقيم ، يلزم من ذلك أنّه لم يخل زمانٌ ولا مكانٌ من مهتدين مؤمنين ، لأنّ العقلاء والفلاسفة موجودون في جميع الأمم والملل ، فمثلًا قبل بعثة النبي ﷺ اشتهرت فلسفة اليونان بين الرومان وعظّموها وشرحوها ، كما اشتهرت فلسفة الهند ، وفلسفة الفرس ، وفلسفة الصين ، وكلّ هذه الفلسفات لها صبغة مميّزة ومباحث مستقلّة[(٣)] ، فهل أحدٌ من هؤلاء وصل إلى العبودية التامة ؟

وقد بيّن النبي ﷺ حال البشرية قبل بعثته بقوله : « إِنَّ اللَّهَ نَظَرَ إِلَى أَهْلِ

---

(١) درء التعارض (١/ ١٧٧) .

(٢) انظر : الصواعق المرسلة (٣/ ٨٣٥) .

(٣) انظر : Introducing Philosophy , by Solomon (p . 57 - 63)

الْأَرْضِ فَمَقَتَهُمْ - عَرَبَهُمْ وَعَجَمَهُمْ - إلا بَقَايَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَقَالَ : إِنَّمَا بَعَثْتُكَ لأَبْتَلِيَكَ وَأَبْتَلِيَ بِكَ »(١) . وقد أقرّ رسول الله ﷺ وصف حذيفة بن اليمان للناس قبل بعثة النبي ﷺ إذ قال : « يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ . . . الحديث »(٢) .

فلم ينج من بين سائر هؤلاء الأمم والشعوب ، مع ما فيهم من الفلاسفة والعباقرة ، ولم يستطيعوا أن يتخلّصوا من جاهليتهم وأن ينجوا من مقت الله تعالى إلا بعض الأفراد القليلين الذين بقوا على الوحي الإلهي المنزّل على عيسى ؟ - وهؤلاء هم البقايا من أهل الكتاب .

بل لقد صرّح الله تعالى في كتابه أنّ نبيّه الكريم ﷺ ما علم تفاصيل الإيمان إلا بعد نزول الوحي الإلهي ، فقال : ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى: ٥٢] . وإذا كان هذا هوحال أفضل الخلق على الإطلاق ، فما عسى أن يكون حال عبدة الأوثان والكواكب من الأمم الضالة ؟

يقول ابن القيّم واصفاً حال الناس قبل البعثة : « فكان أهل العقول كلّهم في مقته إلا بقايا متمسكين بالوحي ، فلم يستفيدوا بعقولهم حين فقدوا نور الوحي إلا عبادة الأوثان أوالصلبان أوالنيران أوالكواكب والشمس والقمر ،

---

(١) رواه مسلم في كتاب الجنة ، باب الصفات التي يعرف بها أهل الجنة (١٧/ ١٩٤ ، حديث ٧١٣٦) .

(٢) رواه البخاري في كتاب المناقب ، باب علامات النبوة في الإسلام ، (٦/ ٧١٢ حديث ٣٦٠٦) ، ومسلم في كتاب الإمارة ، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (١٢/ ٢٤٩ ، حديث ٤٧٦١) .

أوالحيرة والشك ، أوالسحر ، أوتعطيل الصانع والكفر به . فاستفادوا بها مقت الربّ سبحانه لهم وإعراضه عنهم ، فأطلع الله شمس الرسالة في تلك الظلم سراجاً منيراً ، وأنعم بها على أهل الأرض في عقولهم وقلوبهم ومعاشهم ومعادهم نعمة لا يستطيعون لها شكوراً ، فأبصروا بنور الوحي ما لم يكونوا بعقولهم يبصرونه ، ورأوا في ضوء الرسالة ما لم يكونوا بآرائهم يرونه . . . »[١] .

وفي هذا دليل على أنّ (العقل) وحده غير كافٍ للوصول إلى أصول الدين وللكشف عن حقائق العقيدة الصحيحة .

الوجه السابع : آثار السلف في عدم تقديم العقل والرأي على النصوص

إنّ الآثار الواردة عن السلف في النهي عن تقديم العقل والرأي على النصوص كثيرة متواترة ، يصعب حصرها ، فلقد أجمع السلف على ذمّ من ترك نصوص الكتاب والسنة لمجرّد رأيٍ ، وفيما يلي بيان بعض ما نقل عنهم في هذا الباب .

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « أصبح أهل الرأي أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يعوها ، وتفلّتت منهم أن يرووها ، فاستبقوها بالرأي »[٢] .

وقال عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه : « لوكان الدين بالرأي لكان مسح أسفل الخفّ أولى من أعلاه »[٣] .

---

(١) الصواعق المرسلة لابن القيّم (٣/ ١٠٦٩) .

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البرّ (ص ٩٧٥) .

(٣) رواه أبوداود في سننه ، كتاب الطهارة ، باب كيف المسح (١/ ٤٢ ، حديث ١٦٢) ، وصحّحه الألباني في الإرواء (رقم ١٠٣) ، وحسّنه الحافظ في البلوغ (١/ ١٨٥) .

وقال الإمام أحمد : « والسنة عندنا آثار رسول الله ﷺ . . . ولا تضرب لها الأمثال ، ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء ، إنما هوالاتباع وترك الهوى . . . ولا يقال (لِمَ) ولا (كيف) ، إنما هوالتصديق والإيمان بها ، ومن لم يعرف تفسير الحديث ويبلغه عقله ، فقد كُفي ذلك وأحكم له ، فعليه الإيمان به ، والتسليم له »(١) .

وقال البربهاري : « واعلم رحمك الله أنّ الدين إنما جاء من قبل الله تبارك وتعالى ، لم يوضع على عقول الرجال وآرائهم ، وعلمه عند الله وعند رسوله ، فلا تتبع شيئاً بهواك فتمرق من الدين وتخرج من الإسلام ، فإنّه حجة لك ، فقد بيّن رسول الله ﷺ لأمته السنة ووضّحها لأصحابه ، وهم الجماعة والسواد الأعظم ، والحقّ وأهله »(٢) .

ولمّا روى عبدالله بن المبارك حديث نزول الرب - تبارك وتعالى - سُئل : كيف ينزل ؟ فأجاب : « ينزل كيف يشاء »(٣) ، وفي رواية أخرى أجاب : « إذا جاءك الحديث عن رسول الله ﷺ فاخضع له »(٤) .

وكان أبومعاوية الضرير يحدث هارون الرشيد بحديث : « احتج آدم وموسى »(٥) ، فقال علي بن جعفر : كيف هذا ، وبين آدم وموسى ما

---

(١) أصول السنة (ص ٤٢-٤٤) .

(٢) شرح السنة (ص ٢٦) .

(٣) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (ص ١٩٤-١٩٦) ، و: الأسماء والصفات للبيهقي (ص ٤٥٣) .

(٤) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (ص ١٩٦) .

(٥) الحديث أخرجه البخاري في كتاب القدر ، باب تحاج آدم وموسى (١١/ ٥١٣ ، حديث ٦٦١٤) ، وغيره .

بينهما ؟ ! فوثب به هارون ، وقال : « يحدثك عن الرسول ﷺ ، وتعارضه بكيف ؟ ! » قال : فما زال يقول حتى سكن عنه[١] ، وفي رواية : « أنه حبسه ، ولم يطلقه حتى حلف الأيمان المغلظة أنه ما سمعه من أحد ، وما جرى بينه وبينه كلام »[٢] ، بمعنى أنّه لم يتلق هذه المقالة عن أحدٍ ، ولم ينشرها بين الناس .

وجاء عن إسحاق بن راهويه ، قال : « دخلت على عبدالله بن طاهر ، فقال لي : يا أبا يعقوب ، تقول : إن الله ينزل كل ليلة ؟ فقلت : أيها الأمير ، إن الله - تعالى - بعث إلينا نبينا ، نُقل إلينا عنه أخبار ، بها نحلّل الدماء وبها نحرّم ، وبها نحلّل الفروج وبها نحرّم ، وبها نبيح الأموال وبها نحرّم ، فإن صحَّ ذا صحَّ ذاك ، وإن بطل ذا بطل ذاك ، قال : فأمسك عبد الله »[٣] ، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي يصعب جمعها .

والحاصل - كما ذكر شيخ الإسلام - أنه : « على كلّ مؤمن أن لا يتكلّم في شيء من الدين إلا تبعاً لما جاء به الرسول ، ولا يتقدّم بين يديه ، بل ينظر ما قال ، فيكون قوله تبعاً لقوله ، وعلمه تبعاً لأمره . فهكذا كان الصحابة ومن سلك سبيلهم من التابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين ، فلهذا لم يكن أحد منهم يعارض النصوص بمعقوله ، ولا يؤسس ديناً غير ما جاء به الرسول . وإذا أراد معرفة شيء من الدين والكلام فيه نظر فيما قاله الله والرسول ، فمنه يتعلّم وبه يتكلّم ، وفيه ينظر ويتفكّر ، وبه

---

(١) عقيدة السلف للصابوني (ص ١٢٧) .

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٥/ ٢٤٣) .

(٣) ذكره البيهقي في الأسماء والصفات (ص ٤٥٢) .

يستدلّ . فهذا أصل أهل السنة والجماعة . وأهل البدع لا يجعلون اعتمادهم في الباطن ونفس الأمر على ما تلقوه عن الرسول ﷺ ، بل ما رأوه أوذاقوه ، ثمّ إن وجدوا السنة توافقه ، وإلا لم يبالوا بذلك ، فإذا وجدوها تخالفه أعرضوا عنها تفويضاً أوحرّفوها تأويلاً »[١] .

الوجه الثامن : اللوازم الباطلة التي يلتزمها صاحب هذه المقالة

إنّ الذي يدّعي التعارض بين العقل والنقل ، ومن ثمّ وجوب تقديم العقل على النقل عند هذا التعارض ، يلتزم بقوله هذا عدة لوازم لا محالة ، منها :

١- أنّ قولهم هذا يؤدي إلى القدح في العقل والشرع معاً ، لأنّ العقل قد شهد للوحي بأنّه أعلم منه وأنّه لا نسبة له إليه ، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحاً في شهادته ، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله . فتقديم العقل على الوحي يتضمن القدح فيه وفي الشرع[٢] .

٢- أنّ هذا يفتح باب شرّ عظيم ، إذ هوعين الطريق الذي يسلكه ملاحدة الفلاسفة والباطنية حينما أنكروا ما أخبر الله تعالى به من المعاد والبعث والجنّة والنار ، بل وكذلك في أركان الإسلام كالصلوات والزكاة والحج ، حتى جعلوا كل ما أخبرت به الرسل عن الله تعالى لا يستفاد منه علم[٣] . فهذا المذهب يؤدي إلى فتح الطريق أمام كلّ زنديق ومنافق أن يطعن في شرع الله بما شاء ، بحجة أنّ (عقله) يعارض ما قرّره الشرع .

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٣/ ٦٣) .

(٢) انظر : الصواعق المرسلة لابن القيّم (٣/ ٨١٠) .

(٣) انظر : درء التعارض لابن تيمية (٥/ ٣) وما بعدها .

٣- أنّ هذا القول يؤدي إلى الاعتقاد بأنّ الرسول ﷺ لم يبيّن للناس أصول دينهم ، ولا عرّفهم علماً يهتدون به ، بل قولهم هذا يلزم منه أنّ عقولهم أفضل وأهدى إلى الصراط المستقيم من الأنبياء والمرسلين[(١)] .

٤- أنّ قولهم هذا فيه قدحٌ في وحي الله تعالى ، لأنّ لازمه أنّ يكون الله تعالى قد أوحى إلى رسوله ﷺ وحياً يناقض ما أعطى المكلّفين من عباده من العقل ، بل أوحى إلى رسوله ﷺ قرآناً لا يفيد اليقين ، بل يفيد الظنّ والشكوك والضلال - والعياذ بالله - فكان بقاؤهم في الجاهلية على ما هم عليه خيراً لهم من هذه الرسالة التي لم تفدهم إلا الظنّ ، ولم تنفعهم بل ضرّتهم ، ولم يستفيدوا منه إلا الحيرة وعدم اليقين ، وصرف الأذهان وبذل الجهود في محاولة تأويل هذه النصوص إلى ما يوافق ما قرّروه من العقليات[(٢)] . فوجود الرسول عندهم كعدمه في المطالب الإلهية ومعرفة الربوبية ، بل على قولهم وأصولهم : وجوده أضرّ من عدمه ، لأنّهم لم يستفيدوا من جهته علماً بهذا الشأن ، واحتاجوا إلى دفع ما جاء به ، إمّا بتأويل ، وإما بإعراض وتفويض[(٣)] .

٥- أنّ قولهم هذا يلزم منه أنّ الرسل لما تكلّموا في أعظم المسائل وأهمها وأجلها - وهي مسائل أصول الدين والإلهيات - كان هذا الكلام في غاية الجهل والضلال ، أوفي غاية الإفك والبهتان والإضلال ، فمن المعلوم أنّ من وصف الأمر على خلاف ما هوعليه فإما أن يكون قد أُتي

---

(١) انظر : درء التعارض لابن تيمية (٥/ ٣٦٣) .

(٢) انظر : مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية (١/ ١٩٩) .

(٣) انظر : كلام ابن القيّم في هذا المعنى في : الصواعق (٣/ ٨٠٤) .

من علمه ، أوقصده ، أوعجزه ، وهذه الأمور الثلاثة قد برّأها الله تعالى عن نبيّه ﷺ ، بل وجميع الأنبياء والرسل ، في غير ما آية[(١)] .

٦- أنّ هذا المنهج فيه اتّهام لهذا الدين الحنيف ، وأنّه دينٌ ناقصٌ ، بحيث لا يسعه الوحي الإلهي ، بل لازم قولهم أنّ الأمة المحمدية بحاجة إلى أن تتلقى عقيدتها وأفكارها من غير هذا الرسول الأمي ﷺ ، بل من آراء الفلاسفة ومناهج الأمم الضالة . فهؤلاء المتكلّمون « . . . جعلوا – وهم لا يشعرون – فلسفة اليونان ، وآراء الصابئين والبراهمة ، وخرافات المجوس والنصارى ، تقف موقف النّد المنافس لما أنزل الله من الوحي المحفوظ المعصوم ! وبعثوا تلك الرمم الفكرية البالية لتشاطر هدى الله عقول المسلمين وتقاسمه قلوبهم »[(٢)] .

وغير ذلك من اللوازم الكثيرة – كلّها تدل على فساد وبطلان هذا القول[(٣)] .

نختم هذا المبحث بكلام نفيسٍ لعالمٍ جليلٍ ، وهوالإمام أبوالمظفّر السمعاني ، إذ يقول : « واعلم أنّ فصلَ ما بيننا وبين المبتدعة هومسألة العقل ، فإنّهم أسّسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً للمعقول . وأمّا أهل السنة قالوا : الأصل في الدين الاتباع ، والعقول تبع ، ولوكان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء

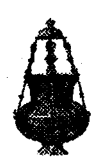
---

(١) انظر : درء التعارض لابن تيمية (٥/ ٣٧٠-٣٧٤) .

(٢) من كلام الحوالي في كتابه : ظاهرة الإرجاء (ص ٢٩٢) .

(٣) ذكر ابن القيّم كثيراً من هذه اللوازم الباطلة في الجزء الثالث من كتابه (الصواعق المرسلة) في أماكن متفرقة ، لخّص بعضها في (ص ١١٥٠-١١٥٤) .

صلوات الله عليهم ، ولبطل معنى الأمر والنهي ، ولقال من شاء ما شاء .
ولوكان الدين بني على المعقول ، وجب أن لا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا أشياء حتى يعقلوا ، ونحن إذا تدبّرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله عزّ وجل ، وما تعبد الناس من اعتقاده ، وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم ، ونقلوه عن سلفهم ، إلى أن أسندوه إلى رسول الله ﷺ من ذكر عذاب القبر ، وسؤال الملكين ، والحوض ، والميزان ، والصراط ، وصفات الجنة وصفات النار ، وتخليد الفريقين فيهما ، أمور لا تدرك حقائقها بعقولنا ، وإنّما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها ، فإذا سمعنا شيئاً من أمور الدين وعقلناه وفهمناه ، فلله الحمد في ذلك والشكر ومنه التوفيق ، وما لم يمكننا إدراكه وفهمه ، ولم تبلغه عقولنا ، آمنّا به وصدقنا ، واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته ، واكتفينا في ذلك بعلمه ومشيئته »[1] .



(١) الانتصار لأهل الحديث للسمعاني ، نقلاً عن صون المنطق للسيوطي (ص ١٨٢) .

الفصل الثاني

أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية



التمهيد

سبق بيان أنّ الجهم بن صفوان أعرض عن كتاب الله ، وسنة رسوله ﷺ وخالف إجماع السلف وأئمة المسلمين ، وقدّم ما رآه عقلًا على النقل .

وبما أنّ الأخذ بالمتشابهات وترك الأحاديث وآثار السلف دأب جميع أهل البدع ، فسأركّز في هذا الفصل على أثر الأصل الذي ابتدعه الجهم ولم يكن مسبوقاً إليه : وهوتقديم ما يزعم أنّه عقلٌ على النقلِ ، ولن أتعرّض لترك المتكلّمين الأحاديث أومخالفتهم إجماع السلف ، إذ هذا ليس من خصائص جهمٍ من بين سائر أهل البدع .

المبحث الأول

أثرها على المعتزلة ومن وافقهم

لئن كان الجهم بن صفوان أوّل من عارض النصوص بما يزعم أنّه عقل ، فإنّ المعتزلة[1] هم الذين شهروا هذه المقالة بين الفرق الكلامية بمجرّد شبهاتهم التي سمّوها معقولات .

---

(١) **المعتزلة** : رأس الفرق الكلامية . ظهرت في القرن الثاني على يد واصل بن عطاء ، ثم عمرو بن عبيد . وأظهر الأقوال في تسميتهم بهذا الاسم : هو أنّ واصل بن عطاء كان يحضر مجلس الحسن البصري ، فسئل الحسن عن مرتكب الكبيرة ، فقبل أن يجيب ، أجاب واصل بأنّه ليس بمؤمن ولا كافر ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، ثم قام واعتزل مجلس الحسن ، فسمّي هو وأتباعه (معتزلة) .

وبيّن شيخ الإسلام ابن تيمية أنّ المعتزلة الأوائل لم يرد عنهم أنّهم أنكروا أسماء الله تعالى وصفاته ، بل أتباعهم من بعدهم تأثّروا بجهم بن صفوان فأثبتوا أسماء الله تعالى ولم يثبتوا صفاته . « انظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٢/ ٣١١) » . كما بيّن أنّ أوائل المعتزلة تكلّموا في المنزلة بين المنزلتين ، وقالوا بإنفاذ الوعيد ، وخلود أهل التوحيد في النار ، وأنّ من دخلها لا يخرج منها ، ثمّ ضمّوا إلى ذلك قولهم في القدر ، ولم يكن الناس إذ ذاك قد أحدثوا شيئاً من نفي الصفات . فلمّا جاء الجعد والجهم ، أُدخلت مقالة التعطيل على المعتزلة . « انظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٤/ ٣٥٠-٣٥٢) » .

فصار المعتزلة يبنون مذهبهم على خمسة أصول . يقول الخياط : « وليس يستحقّ أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » . (الردّ على ابن الراوندي) له (ص ١٢٧) .

وحقيقة قولهم في التوحيد : هو نفي جميع الصفات ، وفي العدل : نفي خلق =

وداء ردّ النصوص داء قديم عند المعتزلة ، بل مؤسّس مذهبهم واصل بن عطاء أسّس المذهب وخالف إجماع المسلمين قبله وابتدع القول بالمنزلة بين المنزلتين من أجل أصولٍ عقليةٍ رآها[(١)] .

وأمّا جرأة عمروبن عبيد ، واجتراؤه على الله ورسوله ﷺ ، وردّه للنصوص ، فمعروف مشهور . فحين ذكر له حديث « إنّ أحدكم يُجمع في بطن أمّه أربعين يوماً . . . »[(٢)] - وهذا الحديث يعارض قول المعتزلة في القدر - قال : « لوسمعت الأعمش يقول هذا لكذّبته ، ولوسمعته من زيد بن وهبٍ ، لما صدّقته ، ولوسمعت ابن مسعود رضي الله عنه يقوله ، لما قبلته ، ولوسمعت رسول الله ﷺ يقول هذا ، لرددته ، ولوسمعت الله يقول هذا ، لقلتُ : ليس على هذا أخذت ميثاقنا ! »[(٣)] .

وهذا النظّام - رأس من رؤوس الاعتزال - جعل للعقل منصباً لم

= أفعال العباد ، وفي الوعد والوعيد : خلود أصحاب الكبائر في النار ، وفي المنزلة بين المنزلتين : أنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : الخروج على الحكّام . فهم خلطوا بين أصول الخوارج وأصول جهم .

انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ١٥٥-٢٧٨) ، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٩٣-١٢٠) ، والمعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق .

(١) انظر : السير للذهبي (٥/ ٤٦٤) .

(٢) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق ، باب : ذكر الملائكة (٦/ ٣٤٨ ، حديث ٣٢٠٨) ، ومسلم في كتاب القدر ، باب : كيفية خلق الآدمي (١٦/ ٤٠٦ ، حديث ٦٦٦٥) .

(٣) نقل هذه القصة الذهبي في السير (٦/ ١٠٤-١٠٥) وغيره .

يتجاسر عليه أحدٌ قبله ، حيث جعله جديراً وقادراً على أن ينسخ النصوص[١] .

ويشكّك أبوالهذيل العلاف في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ فيقول : « الرواية ريبة ، والحجة في المقياس »[٢] .

ثمّ جاء محقّق مذهبهم ، وهوالقاضي عبد الجبّار ، فقدّم حجة العقل على حجة النصوص ، وجعل العقل هوالمدرك لأهمّ المهمات دون النقل فقال : « اعلم أنّ الدلالة أربعة : حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل »[٣] .

كما ادّعى القاضي عصمة العقل من الخطأ ، وبيّن أنّ العاقل إنّما يخطئ لسبب عارض تعرّض لعقله ، أوبسبب دوافع للنفس تحجب عن العقل حقيقة الأمر ، فمثل هذه الأخطاء التي قد يقع فيها العاقل لا تؤثر في صحة العقل « ولوكان ما قاله السائل يوجب الطعن في العقل ، لأدّى إلى أن لا يصح شيء من أفعال العاقل . . . ولوجب إذا جاز عليه السهوفيما يعلمه باضطرار أن يؤثر ذلك في العلوم الضرورية وطرقها ، وأن لا يصح شيء من تصرّفه لما لحقه الخطأ في بعضه ، وكل ذلك يبيّن أنّ سبب الخطأ غير العقل »[٤] .

---

(١) انظر : تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٣٢) . وانظر كذلك : المعتزلة لجار الله (ص ١٣٦) .

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبّار (ص ٢٥٩) .

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٨٨) .

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٢/ ١٥١) .

بل وتجرأ على القول بأنّ النصوص لا يستدلّ بها على التوحيد ، فقال : « قد بيّنا أنّه (يعني النص الشرعي) لا يدل على ما لولا العلم به لما عُلم كونه دلالة ، لأنّ ذلك يوجب كون الفرع دالّاً على أصله ، وذلك يتناقض . . . فلهذه العلة ، لا يجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل ومقدماتهما ، لأنّا لا نعلمه دلالة إلا بعد العلم بجميع ذلك »[(١)] ، كما بيّن في موضع آخر أنّه « لا يحتاج إلى السمع فيما عليه دليل معلوم من جهة العقل »[(٢)] .

وقال أبوالحسين البصري : « اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تُعلم بالعقل فقط ، ككل ما كان في العقل دليل عليه ، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به ، كالمعرفة بالله وصفاته ، وأنه غني لا يفعل القبيح ، فيجب تقديم هذه المعارف على الشرع ، فلم يجز كون الشرع دليلًا عليها . فأما ما يصح أن يعرف بالشرع والعقل ، فهوكل ما كان في العقل دليل عليه ، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به ، كالعلم بأن الله واحد لا ثاني له في حكمه . فأما ما يعلم بالشرع وحده ، فهوما في السمع دليل عليه دون العقل ، كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلّق بهما . . .نحو كون الصلاة واجبة ، وشرب الخمر حراماً ، وغير ذلك »[(٣)] .

---

(١) نفس المصدر (١٧/ ٩٣-٩٤) .

(٢) نفس المصدر (١٤/ ١٥٢) .

(٣) المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٨٨٦-٨٨٧) - نقلا من : الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ١٢٩) .

وكذلك الزمخشري ، فإنّه نهج نفس المنهج في تفسيره ، فإنّه يقدّم ما يزعمه عقلًا على النقل ويحرّف جميع النصوص المخالفة لعقيدته الاعتزالية . ومن الأمثلة الدالة على تعظيمه للعقل أنّه فسّر الآية التي أعطاها الله لعيسى عليه السلام في قوله ﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ ﴾ [آل عمران: ٤٩] بأنّ الله هداه للنظر في أدلة العقل والاستدلال[١] . فحتى الأنبياء عند الزمخشري إنّما يصلون إلى ما وصلوا إليه لا من الوحي الإلهي ، ولكن بالنظر والاستدلال بالأدلة العقلية ! !

وقال الجاحظ : « فما الحكم القاطع إلا للذهن ، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل »[٢] .

وممّا يدلّ على منزلة العقل عند المعتزلة : قولهم بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل وتفسيق المقلّد[٣] ، وقولهم بالتحسين والتقبيح العقليين[٤] .

وأمّا الإباضية[٥] ، فجمهورهم وافقوا المعتزلة في هذا الباب ، واعتمدوا على العقل وأنّه هوالحجة في معرفة الله تعالى ، والإقرار

---

(١) انظر : الكشّاف (١/ ٣٩٢) عند تفسيره للآية .

(٢) رسائل الجاحظ (ص ١٩١) .

(٣) سأتناول هذا الموضوع في مبحثٍ قادمٍ (انظر : ص ٣٥٢ من الرسالة) .

(٤) سأتناول هذا الموضوع في مبحثٍ قادمٍ (انظر : ص ٧٢٢ من الرسالة) .

(٥) الإباضية : فرقة من فرق الخوارج ، تنسب إلى عبد الله بن أباض . وكان من مذهبه - خلافاً لبقية الخوارج - أنّ الذين يخالفونه من أهل الإسلام كفار غير مشركين ، ويجوز مناكحتهم ، وموارثتهم حلال ، كما أنّ غنيمتهم عند الحرب حلال . وقال عن مرتكب الكبيرة إنّه (موحّد) لا (مؤمن) ، وهوكافر كفر نعمة ، لا كفر شرك . وأمّا حكمه في الآخرة ، فهوخالدٌ في النار إن لم يتب =

بربوبيته ، وأنّه مصدر للتحسين والتقبيح والتكليف .

وقد أنشد أحدهم[١] :

أفضل ما قد أنعم الله العلي ... به على عباده العقل الجلي

لأنّما بالعقل يعرف الحسن ... من القبيح والصفا من الدرن

ويجب الحمد مع الذمّ به ... ويلزم التكليف في أصحابه

وقال المفيد : « أما المعتزلة والخوارج والزيدية ، فعلى خلاف ذلك أجمعوا ، وزعموا أنّ العقول تعمل بمجرّدها عن السمع »[٢] .

ويقول محقّق مذهبهم من المتأخرين محمد بن يوسف أطفيش : « أما الحجة فهي عندي العقل لمن لم يلق أحداً يعلّمه ، فإنّه يعلم بعقله أنّ لنفسه وما يشاهده من أرض وسماء وبحر وجبل ونحوذلك من الأجسام

= في الدنيا . ولأنّهم أخف فرق الخوارج في مسألة التكفير والقتال ، بقوا إلى زماننا هذا ، بخلاف بقية فرق الخواج ، وهم أغلب سكّان عمان ، كما بقي منهم بقايا في الجزائر .

وقد تأثروا بالاعتزال في أكثر مسائل الاعتقاد . ذكر شيخ الإسلام أنّ الخوارج - وإن نقل عنهم أصحاب كتب المقالات أنّهم اتبّعوا أصول جهم في التوحيد - إلا أنّ هذا دخل عليهم فيما بعد ، من الخوارج الذين عاصروا جهماً أوجاءوا بعده . (انظر : التسعينية لابن تيمية (١/ ٢٣٢) .

انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ١٨٣-١٩٢) ، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٠٣-١٠٩) ، و: الإباضية : عقيدة ومذهباً لصابر طعيمة .

(١) وهوالبطاشي في : سلاسل الذهب (١/ ٤) ، نقلًا عن :تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٣٨) .

(٢) أوائل المقالات للمفيد (ص ١٢) ، نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٣٦) .

صانعاً . . . فيحتاج بعقله إلى أن يخدمه »[١] .

إلا أنّ البعض منهم صرّح بأنّ العقل تابع للشرع . فمثلًا قال السالمي : « وذهب الجمهور منّا إلى أن العقل لا حكم له في شيء من الوجوب الشرعي ، والمراد بالوجوب الشرعي عندنا هوما يترتب عليه الثواب والعقاب ، فلا وجوب عندنا قبل الشرع في شيء من الأصوليات والفرعيات ، لا فرق في ذلك بين التوحيد وغيره . فإنّ العقل وإن أدرك بالضرورة أنّ له صانعاً ، لا يوجب أن عليه لذلك الصانع شيئاً من العبادات ، فلا وجوب قبل الشرع . . . »[٢] . ويقول أبوعمّار الإباضي في (الموجز) : « إنّ الناس لم ينالوا شيئاً من معرفة الله في الدلالة على توحيده ، ولا من معرفة شيء من دينه ، إلا بتوفيق من الله لهم على ألسنة رسله وتنبيهٍ منه على أيديهم »[٣] .

وقد يغترّ القارئ بهذا الكلام من هؤلاء الإباضية ، ويظنّ أنّهم موافقون لأهل السنة في هذا الجانب ، إلا أنّ الناظر في حقيقة عقيدتهم يرى أنّهم اتبعّوا سنن المعتزلة شبراً بشبرٍ وذراعاً بذراعٍ ، لا تكاد تجد مسألة من مسائل الربوبية ، والأسماء والصفات ، والقضاء والقدر ، والسمعيات إلا وهم موافقون لهم ، مؤولين النصوص بناء على ما تقتضيه (عقولهم) .

---

(١) كشف الكرب لأطفيش (١/ ٢٧) ، نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٣٧) .

(٢) مشارق أنوار العقول ، للسالمي (ص ٤٢) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٨٩) .

(٣) الموجز لأبي عمار الإباضي (٢/ ١٣٩) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٠) .

فغالب أدلة الخوارج أدلة عقلية ، وإنّما يعتمدون على النصوص تبعاً للعقل ، كما هودأب جميع المتكلّمين .

والزيدية[1] اتبعوا المعتزلة - كعادتهم - في هذا الباب . يقول الإمام

---

(١) **الزيدية** : فرقة شيعية تنسب إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب .
وقيل إنّ زيد قد تتلمذ على واصل بن عطاء ، فأصبح عقائد الاعتزال سمة بارزة عند الزيدية منذ نشأتها . افترقت شيعة آل البيت إلى (الزيدية) و(الرافضة) في وقته ، حيث كان زيد من أبرز دعاة أهل البيت ، ولكن عندما سأله شيعة العراق عن الشيخين وموقفه منهما ، أجاب : « رحمهما الله وغفر لهما ، وما عسيتُ أن أقول فيهما؟ صحبا رسول الله ﷺ بأحسن الصحبة ، وهاجرا معه ، وجاهدا في الله حقّ جهاده ، وما سمعت أحداً من أهل بيتي يتبرأ منهم ، ولا يقول فيهما إلا خيراً . . .إنّ أشدّ ما أقول فيمن ذكرتم أنّا كنّا أحقّ بسلطان رسول الله ﷺ من الناس أجمعين ، وأنّ القوم استأثروا به علينا ، ودفعونا عنه ، ولم يبلغ ذلك عندنا بهم كفراً . فقد ولّوا فعدلوا في الناس ، وعملوا بالكتاب والسنة » ، فرفض شيعة العراق إمامته ، فسمّوا بالرافضة .
خرج زيدٌ على هشام بن عبد الملك ، فقتله الحجّاج بن يوسف الثقفي سنة ١٢٢ هـ . ثم صار ابنه يحيى إمامهم ، ثمّ تفرقوا بعد موته إلى فرق عديدة .
وفي سنة ٢٨٤ هـ ، ظهر في اليمن إماماً لهم الملقّب بـ (الهادي) ، وهويحيى ابن الحسين بن القاسم الرسّي ، فدعا إلى نفسه ، وانتشر مذهب الزيدية في اليمن على يديه حتى كان هذا المذهب هومذهب أكثر اليمنيين إلى وقت قريب .
ويحيى هذا كان قد درس على العالم المعتزلي أبي القاسم البلخي ، وكان من أخصّ تلامذته ، وهذا الأمر أكّد صلة الزيدية بالمعتزلة .
ومن أصولهم : القول بالتوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبإمامة زيد بن عليّ ، =

يحيى بن حمزة إنّه من المسائل التي يستحيل حصول العلم فيها إلا بواسطة العقل دون السمع « . . . كل ما كان العلم بصحة السمع متوقفاً على العلم به ، فإنّه لا يمكن تصحيحه بواسطة أدلة السمع ، وهذا كالعلم بالله تعالى ، والعلم بكونه عالماً ، والعلم بحكمته ، وصدق صاحب الشريعة ، فإنّ هذه المسائل يستحيل حصول العلم بها من جهة الشرع »[١] .

وقال قاسم بن إبراهيم الرسّي إنّ الله جل وعلا احتج بثلاث حجج على العباد : « العقل ، والكتاب ، والرسول ﷺ . . . والعقل أصل الحجتين الأخيرتين ، لأنّهما عرفا به ، ولم يعرف بهما ، فافهم ذلك »[٢] .

وقال آخر منهم : « واعلم أنّا لوقدّرنا قيام الدليل العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي ، فلا خلاف بين أهل التحقيق : أنّه يجب

= ولآل البيت من بعده - كل ذكر حرّ صالح عالم من ذرية فاطمة (يعني الحسنين) ، ويرون إمامة المفضول مع وجود الأفضل .

هذا ، ومن محاسن ما يذكر عنهم أنّ بعضهم رجعوا إلى السنة وأصبحوا من علمائها ، أمثال محمد بن إبراهيم المعروف بابن الوزير ، وصالح بن مهدي المقبلي ، والعلامة محمد بن إسماعيل المعروف بالإمام الصنعاني ، والعالم العلامة محمد بن علي الشوكاني ، وآخرهم الشيخ مقبل بن هادي الوادعي .

انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ٦٥-٧٥) ، والزيدية : نشأتها ومعتقداتها ، للقاضي الأكوع ، والزيدية : نظرية وتطبيق ، لعلي بن عبد الكريم شرف الدين .

(١) شفاء صدور الناس لشرقي (١/ ٢٣٤) ، نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٢٢) .

(٢) أصول العدل والتوحيد للرسّي ، ضمن رسائل العدل والتوحيد للعمارة (١/ ٩٦) .

تأويل الدليل النقلي ، وتنزيله على مقتضى العقل ، لأنه لا يمكن الجمع بين ظاهر النقل ، وبين مقتضى دليل العقل ، فنحن بين أمرين : إمّا أن نكذّب العقل ، أونؤول النقل .

ولا سبيل إلى تكذيب العقل لأنّ النقل لا يمكن إثباته إلا بواسطة العقل ، فإنّ الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا العقل ، فلوكذّبنا العقل ورددناه ، لكان في الحقيقة رداً للنقل . فحينئذ تصحيح النقل بردّ العقل يتضمن إبطال النقل ، وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلًا ، ولما بطل ذلك تعيّن علينا حينئذٍ تأويل النقل عند مخالفة العقل »[١] .

وقد يستدلّون بالأدلة النقلية على أنّها تعضّد أدلة العقل ، لا لأنّها حجة مستقلّة .

أمّا الشيعة الرافضة[٢] ، فإنّ القدماء منهم كانوا مشبّهة خالصة ، ثم صار

---

(١) تبصرة ذوي الأفهام في الردّ على من أنكر علم الكلام ، للمداعش (ص ٢٤١) ، نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٢٣) .

(٢) **الرافضة** : فرقة من غلاة فرق الشيعة ، ويسمّون كذلك بالإثني عشرية ، لأنّهم يقولون بإمامة اثني عشر رجلًا من آل بيت ، ثبت إمامتهم - بحسب زعمهم - بنصّ من النبي ﷺ ، أوّلهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، ثمّ الحسن ، ثم الحسين ، ثم بقية الأئمة من أولاده ، آخرهم محمد بن الحسن العسكري ، ويزعمون أنّه هوالمهدي المنتظر ، ويعتقدون بالرجعة ، وبالبداءة على الله ، وأنّ القرآن حرّف وبدّل بعد موت النبي ﷺ ، ويكفّرون الشيخين ، بل وأغلب الصحابة ما عدا نفراً يسيراً منهم ، ويدينون بالتقية ، وغير ذلك من البدع والطامات .

وذكر شيخ الإسلام أنّ الرافضة القدماء كانوا من المثبتين للصفات ، وكان بعضهم يرى التجسيم ، بل وفيهم ظهر غلاة المجسّمة ، فلما كان بعد زمن البخاري ، =

أثر الاعتزال واضحاً عليهم ، فأصبحوا بمرور الزمن يوافقون المعتزلة في مسائل الصفات والقدر ، كما نبّه على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية ، وذلك لأنّهم اعتمدوا على كتب المعتزلة في تقرير هذه المسائل[١] .

وقد بوّب أحد أئمة الشيعة القدماء - هوالحرّ العاملي - باباً في كتابه (الفصول المهمّة في أصول الأئمة) بعنوان : « باب وجوب العمل بالأدلة العقلية في إثبات حجية الأدلة السمعية »[٢] ، ساق فيه رواية عن الإمام جعفر - وهي رواية مكذوبة عليه - قال فيه : « حجّة الله على العباد : النبي ، والحجّة فيما بين العباد وبين الله : العقل »[٣] . ويقول الشيخ المفيد إنّ أصول الأحكام القرآن والسنة وأقوال الأئمة ، إلا أنّ العقل هوالطريق الموصل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار[٤] . ويقول الكليني : « وأوّل ما أبتدئ به وأفتتح به كتابي هذا : كتاب العقل الذي هوقطب الذي عليه المدار ، وبه الاحتجاج ، وله الثواب والعقاب »[٥] .

= من عهد بني بويه الديلمي ، نشأ في الرافضة التجهّم . انظر : (التسعينية لابن تيمية (١/ ٢٦٢) .

انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري (١/١٦-٦٤) ، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٤٦-٧١) ، والشيعة والسنة لإحسان إلهي ظهير .

(١) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٧٢) .

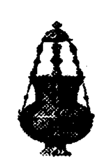
(٢) انظر : (ص ٦٢) من الكتاب .

(٣) نفس المصدر (ص ٦٢) .

(٤) أصول الفقه لمحمد رضا المظفّر (٣/ ١٢١) ، نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة للمناعي (ص ١١١) .

(٥) الأصول من الكافي (١/ ٩-١٠) .

ثم نقل عن الإمام موسى بن جعفر أنه قال : « إنّ الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول . . . إنّ لله على الناس حجتين : حجة ظاهرة ، وحجة باطنة . فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة ، وأمّا الباطنة فالعقول »[١] . ونقل المجلسي في بحار الأنوار قول أحدهم : « كلّ ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع »[٢] .



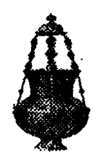
---

(١) نفس المصدر (١/ ١٣) .

(٢) بحار الأنوار للمجلسي (١/ ١٠٥) ، نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة للمناعي (ص ١١٥) .

الخلاصة

ممّا سبق ، تبيّن أنّ الجهم بن صفوان - مع شيخه الجعد بن درهم - أوّل من عارضا نصوص الكتاب والسنة بما يزعمان أنّه (عقل) ، ثم تبعهما على ذلك بقية المتكلّمين ، منهم المعتزلة والزيدية والإباضية والرافضة .



المبحث الثاني

أثرها على الأشاعرة والماتريدية

ينبغي أن نعرف أن الناحيتين العقلية والنقلية قد امتزجتا في تفكير الأشاعرة(١) منذ تأسيسهم ، إلا أنّ الأشعري نفسه والمتقدّمين من أصحابه قد غلب عليهم تعظيم النصوص على جانب العقل .

فكان هؤلاء المتقدمون - كالأشعري نفسه - يثبتون الصفات بالسمع والعقل معاً ، كما كانوا يثبتون وجود الباري بالسمع والعقل . بل صرّح الأشعري على أنّ آيات الرسل ومعجزاتهم أظهر في الدلالة على صدقهم

---

(١) **الأشاعرة** : فرقة كلامية تنسب إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، المتوفى سنة ٣٢٤ هـ . لازم شيخه وزوج أمّه أبا علي الجبائي ، شيخ المعتزلة في البصرة في وقته ، ثم لما بلغ الأربعين من عمره ، فارقه إثر خلافٍ معه في مسألة الصلاح والأصلح على الله تعالى ، فسلك مسلك ابن كلّاب في العقيدة ، وألّف عدة كتب وهوعلى هذا المسلك . والذي يظهر - والعلم عند الله تعالى - أنه استمرّ في هذه المرحلة حتى وفاته ، وقيل : إنّه رجع إلى السنة ، وهوقولٌ له دليله ، إلا أنّ الذي يظهر أنّه وإنّ تأثّر في نهاية حياته بأهل السنة وانتسب إلى الإمام أحمد ، ولكن بقي عنده بقايا من معتقد ابن كلّاب .

أمّا الأشعرية بعده ، فقد تطوّروا في معظم مسائل الاعتقاد ممّا كان عليه أبو الحسن ، فصاروا في النهاية مقتربين جداً من مذهب الاعتزال في الصفات ، ومن مذهب جهمٍ في الإيمان والقدر .

انظر : كتاب اللمع للأشعري ، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢٧٦-٣٢٢) وتبيين كذب المفتري لابن عساكر (ص ٥٦) ، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن المحمود .

من دليل الأعراض وحدوث الأجسام[١] .

إلا أنّ هؤلاء المتقدمّين قد وقعوا في تأويل بعض الصفات لظنّهم التعارض بين النصوص والأدلة العقلية . فمثلًا ابن فورك قد سلم لبعض الأصول العقلية التي استدلّ بها الجهمية ، وظنّ أنّ بين هذه الأصول وبين نصوص الصفات تعارضاً[٢] ، فأوّل من أجل ذلك النصوص الكثيرة ، وكتابه (مشكل الحديث وبيانه) أكبر دليل على ذلك ، فجلّ الكتاب في محاولة تأويل الصفات الخبرية الواردة في الكتاب والسنة[٣] . إلا أنّ القارئ في هذا الكتاب يشعر تعظيم ابن فورك للنصوص نوعاً ما ، فهولا يتجرأ على إنكاره صراحة ، أوإلى القول بأنّها ظنية الدلالة لأنها تعارض العقل ، بل قال إنّ هذه النصوص من المتشابهات التي يجب فهمها على ضوء الآيات المحكمات[٤] .

ثمّ بمرور الزمن تطوّرت عقائدهم شيئاً فشيئاً حتى قارب الأشاعرة المتأخرون موقف المعتزلة من تعظيم العقل ، فكانوا قاب قوسين أوأدنى . فالباقلاني - وهوالمؤسس الثاني لمذهب الأشاعرة - قد عمل كثيراً على

---

(١) انظر : رسالة إلى أهل الثغر للأشعري (ص ٥٢) . وسأتناول في الباب الثالث دليل الأعراض وحدوث الأجسام بشيء من التفصيل (انظر : ص ٣١١ فما بعدها) .

(٢) انظر كلام شيخ الإسلام في درء التعارض (٧ / ٣٤) .

(٣) انظر على سبيل المثال : مشكل الحديث (ص ٤٢ حيث أوّل صفة الصورة ، وفي ص . ١٠٠ حيث أوّل صفة اليد ، وفي ص ١٤٨ حيث أوّل صفة الضحك وفي ص ١٦٧ حيث أوّل العلوّ ، وغير ذلك . . .) .

(٤) انظر ما قاله في مقدمة كتابه مشكل الحديث (ص ٣٦-٤١) .

نشر المذهب الأشعري ، وأدخل بعض التعديلات عليه ، وهوأوّل من قال بضرورية دليل الأعراض وحدوث الأجسام ، واخترع القول بأن هذا الدليل احتج به إبراهيم ؟ [١] . إلا أنّه لم يأخذ يجميع لوازم هذا الدليل ، فأثبت صفة اليدين ، والعينين ، والعلوّ ، والاستواء[٢] ، لكنّه أوّل الغضب والرضا[٣] . كما يلاحظ القارئ في كتب الأشاعرة أنّ الأشاعرة قبله كانوا يعتمدون على النصوص كثيراً ، لكن المتأخرين منهم - ابتداء من الباقلاني - عدلوا عن الاستشهاد بدليل النقل إلا فيما ندر ، مغلبين أدلة العقل . يقول أحد الباحثين المعاصرين « وجاء الباقلاني ليختط منهجاً مغايراً لمنهج الأشعري دفاعاً عن المذهب ، إذ وضع المقدّمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة ، كالحديث عن العلم وأقسامه ، وعن الموجود قديمه وحديثه ، وعن الجوهر والعرض والجسم »[٤] .

وكذلك البيهقي - مع أنّه أحسن حالًا من ابن فورك والباقلاني ، وأقربهما إلى النصوص - فقد وقع في تأويل بعض الصفات ، كالضحك والغضب والمحبة والرضا ، بينما أثبت صفات أنكرتها الأشاعرة بعده ، كالعين واليد ، وفوّض بعض الصفات الأخر ، كالعلوّ والاستواء[٥] .

---

(١) انظر : التمهيد (ص ١٨-٢١) ، والحرة له : (٢ . ١٧-١٨) .

(٢) انظر : التمهيد (ص ٢٥٩) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٢٧) .

(٤) في علم الكلام ، لصبحي (ص ٢٢٢-٢٢٣) .

(٥) انظر هذه المواضع في كتابه الأسماء والصفات (ص ١١٤ ، و١١٨ ، و٢٧٠ ، و٣٢٤ ، و٤٠١ ، و٤٣٣) .

فهؤلاء وغيرهم من متقدمّي الأشاعرة وقعوا في بعض التأويلات فراراً من التشبيه - بزعمهم - وبناء على القول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ، إلا أنّهم كانوا على العموم محترمين للنصوص ، مستدلّين بها ، ولم يتجرأ أحدٌ منهم بتصريح ردّ حديثٍ أوآيةٍ لزعمه أنّه يخالف (عقله) ، بخلاف من جاء بعدهم .

ثمّ ظهرت بوادر التطـور المنهجي بالميل المتزايد نحوالعقل على يد عبد القاهر البغدادي ، فاشترط في الخبر أن لا يكون معارضاً للعقل ، حيث قال : « وأخبار الآحاد متى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم »[١] . وقال أيضاً : « إن كان ما رواه الراوي الثقة يروع ظاهره في العقول ولكنه يحتمل تأويلًا يوافق قضايا العقول قبلنا روايته وتأولناه على موافقة العقول . . . » ثمّ مثّل لذلك بعدة صفات ، كالصورة والرجل ، وأوّل جميع هذه الصفات ، ثم قال « ومثل هذا كثير »[٢] .

فلما جاء الجويني صرّح بأن ظواهر السمع لا يسوغ الاستدلال بها في العقليات ، حيث قال : « والظواهر التي هي عرضة التأويل لا يسوغ الاستدلال بها في العقليات »[٣] . كما زعم أنّ الأدلة العقلية توجد في الباحث « ثلجاً في نفسه ، وانشراحاً في قلبه » ، وأمّا نصوص الكتاب والسنة ، فهذا - وإن كان صدقاً في نفسه - « . . .ولكنّه لا يجد من

---

(١) أصول الدين (ص ١٢) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢٣) .

(٣) الشامل في أصول الدين (١/ ٣١) .

نفسه الثلج الذي يجده من المعقولات »(١) . وقسّم الجويني أصول العقائد إلى ثلاثة أقسام : الأول ، ما يدرك بالعقل وحده ، والثاني ، ما يدرك بالسمع وحده ، والثالث ، ما يدرك بالعقل والسمع . إلا أنّه بيّن أنّ ما ثبت بالسمع إن كان مضمونه مستحيلًا في العقل « . . . فهومردود قطعاً ، فإنّ الشرع لا يخالف العقل »(٢) . وقال ، متحدثاً عن أحاديث الصفات : « وأمّا الأحاديث التي يتمسّكون بها ، فآحاد لا تفضي إلى العلم ، ولوأضربنا عن جميعها لكان سائغاً »(٣) . وكفى بهذه الكلمة دلالة على موقفه من أحاديث رسول الله ﷺ ومنزلتها في قلبه .

ثم جاء الغزالي وقال « أمر الظواهر هين ، فإن تأويلها ممكن ، والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر ، بل يتسلط على تأويل الظواهر ، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى »(٤) . وقال أيضاً : « إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل ، وعلى ما يعلم بهما . أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهوحدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته ، فإن كل ذلك ما لم يثبت ، لم يثبت الشرع ، إذ الشرع ينبني على الكلام . . . »(٥) . ويبيّن الغزالي عصمة العقل عنده فيقول : « فأمّا العقل إذا تجرّد عن غشاوة الوهم

---

(١) انظر : العقيدة النظامية للجويني (ص ٧٦) .

(٢) انظر : كتاب الإرشاد (ص ٣٠٢) .

(٣) نفس المصدر (ص ١٥٠) .

(٤) معارج القدس (ص ٩٢) .

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٣٢)

والخيال ، لم يتصوّر أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هي عليه »[١] . وقال في مقدمّة كتابه (المستصفى) أنّ علم المنطق - الذي هو علمٌ مبنيّ على فلسفة اليونان - هو مقدّم العلوم كلها ، وأنّ من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلًا[٢] .

وفي كتابٍ آخر ، بيّن أنّ المحقّقين من العلماء هم الذين يقدّمون عقولهم عند تصادمها مع النقل ، ثم أوصى هؤلاء المحقّقين بوصايا ، منها : « أن لا يُكذّب برهان العقل أصلًا ، فإنّ العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعلّه كذب في إثبات الشرع ، إذ به عرفنا الشرع ، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكّي الكاذب ، والشرع شاهدٌ بالتفاصيل ، والعقل مزكي الشرع »[٣] .

وصرّح الآمدي أنّ الاعتماد على الكتاب والسنة في كبار مسائل الاعتقاد دون الرجوع إلى البراهين العقلية في غاية البطلان ، فقال : « وأما قول الحشوية : إنّه لا طريق إلى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات إلا بالكتاب والسنة ، ففي غاية البطلان ، فإنّا لو قدرنا عدم ورود السمع والأدلة السمعية ، لقد كنا نعلم وجود الرب تعالى وحدوث العالم ، وما يتعلق بأحكام الجواهر والأعراض وغير ذلك من المسائل العقلية ، وليس مدرك ذلك كله غير الأدلة العقلية . وأيضاً فيقال لهم : فبم عرفتم أنّ هذا كتاب الله وسنة رسوله ؟ فإن قالوا : عرفناه به ، كان دوراً ، وإن قالوا : عرفناه بغيره ، فهو المطلوب »[٤] . فتأمل هذا النصّ من هذا المتكلّم

---

(١) مشكاة الأنوار (ص ٤٧) .

(٢) انظر : المستصفى (١/ ٤٥) .

(٣) انظر : قانون التأويل (ص ١-١٠) .

(٤) الأبكار للآمدي (١/ ٢١٧ ب) ، نقلًا عن : الآمدي وآراؤه الكلامية لـ : د . شافعي (ص ١١٩) .

المشهور ، وكيف أدّت عقيدته الكلامية إلى أن يتجرأ على قوله هذا ، وهوأنّ الاعتماد على الكتاب والسنة في غاية البطلان - عفى الله عنّا وعنه .

إلى أن جاء فخر الدين الرازي ، وابتدع ذلك القانون الفاسد - وهوما يسمّى بالقانون الكلّي عندهم - وهذا القانون امتدادٌ لأقوال أسلافه من الجهمية والمعتزلة ، فبه جمّدوا نصوص الوحيين ، وسدّوا على القلوب باب فهم الكتاب والسنة وتعظيمهما .

يقول الرازي : « اعلم : أنّ الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ، ثمّ وجدنا أدلة نقلية يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فهناك لا يخلوالحال من أحد أمور أربعة : إمّا أن يُصدّق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين ، وهومحال .

وإمّا أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين ، وهومحال .

وإمّا أن يصدق الظواهر النقلية ، ويكذّب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ، لأنّه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع ، وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ . ولوجوّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية ، صار العقل متهماً ، غير مقبول القول ، ولوكان كذلك ، لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول . وإذا لم نثبت هذه الأصول ، خرجت الدلائل النقليّة عن كونها مفيدة . فثبت أنّ القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً ، وأنّه باطل .

ولمّا بطلت الأقسام الأربعة ، لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأنّ هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنّها غير صحيحة ،

أويقال إنّها صحيحة إلا أنّ المراد منها غير ظواهرها . . .إلخ »[١] .

وله كلام شبيه بهذا المعنى ، يدور حول الحمى ويقع فيه ، في كثير من كتبه[٢] ، وممّا قال أيضاً : « الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل »[٣] .

وانظر كيف عقّد الرازي قبول خبر الصادق المصدوق ﷺ واشترط عدة شروط ليكون النصّ النقلي يقينياً ، فقال : « الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة : عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ ، وصحة إعرابها ، وتصريفها ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والتخصيص بالأشخاص ، والأزمنة ، وعدم الإضمار ، والتقديم ، والتأخير ، وعدم المعارض العقلي الذي لوكان لرجح عليه ، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه ، وإذا كان المنتج ظنياً فما بالك بالنتيجة ؟ »[٤] .

وتبعه على ذلك الإيجي ، فاشترط في ثبوت السمع أنّه « . . . لا بدّ من العلم بعدم المعارض العقلي ، إذ لووجد لقدّم على الدليل النقلي قطعاً ، إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضيهما ، وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع . وفيه إبطال للفرع ، وإذا أدّى إثبات الشيء إلى إبطاله كان

---

(١) أساس التقديس (ص ١٣٠) .

(٢) انظر على سبيل المثال : المطالب العالية (١/ ٣٣٧) ، والمحصّل (ص ١٤٢) .

(٣) كتاب المحصّل (ص ٣٦٥) .

(٤) نفس المصدر (ص ١٤٣) .

مناقضاً لنفسه ، فكان باطلًا . . . »[١] .

بل وذهب بعض متأخريهم إلى القول بأن الأخذ بالكتاب والسنة بدون عرضهما على البراهين العقلية كفر ، حيث قال الدسوقي : « أصول الكفر ستة . . . سادساً : التمسّك في أصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضٍ لها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية . . . والتمسّك في أصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل ، وهوأصل ضلالة الحشوية ، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة »[٢] .

وقد منع الأشاعرة المتأخرون الاستدلال بكلام الله على وجوده وصفاته وصدق رسوله وغير ذلك من أصول العقيدة - وهذا خلاف ما كان عليه أسلافهم من قدماء الأشاعرة - واحتجوا لذلك بأنّ الأخذ بالنصوص في هذه المسائل « . . . دور ممتنع ، حيث إنا لا نعرف المذكور من كلام الله إلا بعد معرفة وجوده وصدق رسوله . فإذا توقفت معرفة وجوده وصدق رسوله على معرفة كلامه ، كان دوراً ، فهذه الطرق غير يقينية وإن كان بعضها مفيداً للظنّ »[٣] . فالأشاعرة لا يعتقدون الأدلة السمعية حجة إلا فيما يعرف عندهم بـ : السمعيات ، يعني بعض الأمور المتعلّقة بأشراط الساعة وأهوال يوم القيامة وغير ذلك من المسائل الفرعية بالنسبة لغيرها .

يقول أحد الباحثين المعاصرين - في معرض كلامه عن تطوّر الأشاعرة

---

(١) المواقف (ص ٤٠) .

(٢) حاشية الدسوقي على أمّ البراهين (ص ٢١٩) .

(٣) الأبكار للآمدي (١/ ٤٠ ب) نقلًا عن : الآمدي وآراؤه الكلامية لـ : د . شافعي (ص ١٢١) .

في تعظيم العقل- : « مما يوضّح ذلك أنّ مؤسسيه الأوائل كابن كلاب والمحاسبي كانوا أقرب إلى منهج الوحي ممن جاء بعدهم ، كالباقلاني والبغدادي وابن فورك ، وهؤلاء كانوا أقرب إليه ممن جاء بعدهم ، كأبي المعالي الجويني والغزالي ، وهؤلاء أقرب من الذين مالوا إلى التفلسف ميلًا شديداً كالفخر الرازي ، ثم هووأمثاله أفضل ممن سار على منهجه مع انقطاع صلتهم بالوحي تقريباً ، كالآمدي والأرموي والإيجي . . .وبين هذه الطبقات أعلام ممن تردّد وتذبذب ووافق هؤلاء في شيء وأنكر عليهم شيئاً أوأشياء »[١] .

إذاً في نهاية المطاف ، وبعد تطوّر الفكر الأشعري شيئاً فشيئاً ، نجد أنّ الأشاعرة فارقوا مؤسسهم وتلامذته في احترام النصوص وجعلها أصلًا مستقلًا مع العقل ، حيث نصّوا على أنّ العقل هوأصل الشرع ، ومن ثم فلا يصح الاستدلال في أصول المسائل الكلامية ، من وجود الله تعالى وأسمائه وصفاته ، بالنقل ، بل لا بدّ من اعتماد كليّ على العقل ، وإلا للزم منه « الدور » كما يسمّونه . أضف إلى ذلك أنّ دلالة النصوص الشرعية عندهم أكثرها ظنية ، فإنّ أكثر الأحاديث آحادية ظنية الثبوتَ ، فيسوغ - بل يتحتم - تأويل أي نصّ قرآني أوحديثي إذا عارضه العقل الصريح .

عند تأمل هذا المبدأ ، نلاحظ أنّه لا فرق بينه وبين مبدأ الاعتزال ، الأمر الذي اضطر بعض الأشاعرة المعاصرين المنصفين أن يقولوا « إنّ الأشاعرة يلتقون مع المعتزلة تماماً ، وبالأخص مدرسة أبي هاشم الجبائي وأصحابه ،

---

(١) ظاهرة الإرجاء للحوالي (ص ٢٩١) .

في هذه الناحية المنهجية »[١] .

والماتريدية[٢] لم يكونوا بعيدين عن إخوانهم الأشاعرة في هذا الباب .

فقد تكلّم الماتريدي عن الأصل الذي تبنى عليه العقائد ، فقال إنّ هذا الأصل مبني على أمرين : السمع والعقل ، إلا أنّ السمع أمرٌ تستند إليه جميع الملل والنحل ، فلزم طلب أصلٍ يجمعهم عليه ويكون هوالمعتمد ، وهذا يكون للعقل[٣] . كما ذهب إلى أنّه لا سبيل إلى معرفة الله إلا عن طريق النظر والاستدلال ، الذي هوطريق العقل[٤] .

---

(١) انظر ما كتبه د ./ الشافعي في رسالته : الآمدي وآراؤه الكلامية (ص ١٢٧) .

(٢) **الماتريدية** : فرقة كلامية تنسب إلى أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي ، المتوفى سنة ٣٣٣ هـ . كان صاحب جدل وكلام ، ولم يكن معروفاً برواية السنن والآثار . تابع ابن كلّاب في كثيرٍ من المسائل ، كالقول بالكلام النفسي وإنكار الصفات الاختيارية ، وزاد عليه بأشياء ، كإنكار جميع الصفات مع عدا ثماني وإنكار العلوّ والاستواء ، وتأويل جميع الصفات الذاتية .

لم يكن له أتباع كثيرون ، ولم تظهر الماتريدية بشكل فرقة مستقلة بكيانها إلا في زمنٍ متأخر ، حيث تبنّاها الدولة العثمانية ، وهذا يفسّر قلة ما نجده في كتب المقالات وفي كتب شيخ الإسلام عن هذه الفرقة .

ومذهبهم متقارب جداً من مذهب الأشاعرة ، وذلك لتوافقهما في المصدر ، وأكبر خلافٍ بينهما في باب القدر ، حيث قارب الماتريدية قول المعتزلة فيه .

انظر : أصـول الدين للبزدوي (ص ٢-٥) ، والتمهيد في أصـول الدين للنسفي (ص ١٦-١٧) ، والماتريدية دراسة وتقويماً للحربي ، والماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات لشمس الحق الأفغاني .

(٣) انظر كلامه في كتاب التوحيد (ص ٤-٦) .

(٤) انظر : كتاب التوحيد (ص ١٢٩ ، و١٣٧) .

ويقول النسفي : « وممّا مرّ من المعقول يُعرف فساد قول من يثبت لله تعالى جهة . . . » ثمّ بيّن أنّ جميع النصوص الدالة على العلولا يمكن حملها على ظواهرها لأنها تلزم لوازم باطلة - في زعمه[١] . وبيّن في كتابٍ آخر أنّ « قضايا العقل قطّ لا تكون متناقضة ، والوقوع في الباطل يكون لتقصير الناظر في النظر . . . » فثبت بذلك أنّ العقل يفضي إلى العلم اليقيني[٢] .

ويتجرأ أحد أئمتهم فيقول : « قد صرّح غير واحدٍ من علماء الحنفية بأنّ العقل حجة من حجج الله تعالى ، ويجب الاستدلال به قبل ورود الشرع . وعليه ، فيكون إرسال الرسل وإنزال الكتب تتمة للدين من بيان ما لا تهتدي العقول إليه ، من أنواع العبادات والحدود وأمر البعث والجزاء ، فإنّ ذلك مما يشكل مع العقل وحده ، لا لنفس معرفة الخالق ، فإنّها تنال ببداهة العقول »[٣] . فلا حاجة لإرسال الرسل وإنزال الكتب - عند صاحب هذا الكلام - إلا من أجل معرفة بعض العبادات والحدود ، وأما المسائل الكبار كمعرفة الله تعالى وأصول الدين ، فالعقل كافٍ في إدراك ذلك .

ويقول صاحب (المسامرة) : « إنّ الشرع إنّما يثبت بالعقل ، فإنّ ثبوته يتوقّف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ ، وإنّما ثبتت هذه الدلالة بالعقل ، فلوأتى الشرع بما يكذّب العقل - وهوشاهده - لبطل الشرع

---

(١) انظر : التمهيد في أصول الدين (ص ١٩-٢٠) .

(٢) انظر : تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٩-٢٠) .

(٣) نثر اللآلي لعبد الحميد الآلوسي (ص ٢٠٤) ، نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ١٤٢) .

والعقل معاً »[١] .

وممّا يوضّح تقديم العقل على النقل عند الأشاعرة والماتريدية : قولهم بوجوب معرفة الله تعالى بالأدلة العقلية ، وتأويلهم للصفات الواردة في الكتاب والسنة من أجل استقامة دليل الأعراض وحدوث الأجسام عندهم ، وسأتناول هاتين المسألتين في مظانّهما من الرسالة إن شاء الله[٢] .

كما يدلّ على ذلك كتبهم الكثيرة المصنّفة ، فجلّ هذه الكتب تبدأ أولًا بالحديث عن (العقليات) ، ثم يصعدون إلى (الإهيات) ثم ينتهون بـ (السمعيات) . فالعقليات عندهم هي الأصل والعمدة ، والإلهيات والسمعيات مبنية عليها . ففي مباحث الإلهيات يبحثون عن أدلة وجود الله تعالى ، وأسمائه وصفاته تعالى ، وما يجوز له وما لا يجوز عليه - بحسب تعبيرهم هم وبناء على أصولهم العقلية . ثم في باب السمعيات ، يتحدثّون عن مسائل النبوات والمعاد . والقارئ في كتبهم يتعجّب من كثرة الفصول المتعلّقة بعلم الفلسفة المحضة ، وبعلم الكلام الذي أجمع السلف على ذمّه . وكذلك من طالع أمّهات كتبهم ، كشرح المواقف للإيجي ، والمطالب العالية للرازي ، وشرح المقاصد للتفتزاني ، يرى رأي العين أنّ جل هذه الكتب متعلقة بمسائل فلسفية بحتة ، وعلى سبيل المثال ، نجد أوّل عبارة في أشهر متنٍ على الإطلاق عند الأشاعرة والماتريدية - والذي يُدرس في المدارس

---

(١) المسامرة لابن الهمام (ص ٣١-٣٢) .

(٢) لقولهم في وجوب معرفة الله تعالى ، وإيمان المقلّد ، انظر : (ص ٣٦٨) ، ولمذهبهم في الصفات ، انظر : (ص ٥٨٣) فما بعدها .

والجامعات في جميع أنحاء العالم إلا ما عصم ربّك - نجد أنّ أول عبارة في هذا الكتاب هو: « حقائق الأشياء ثابتة ، والعلم بها متحقّق ، خلافاً للسفسطائية »[1] ، كأن الكتاب في منطق أرسطوطاليوس وسقراطس والردّ على السفسطائيين ، لا كتاب عقيدة عن الله ورسله !

كما يستغرب القارئ حين يتصفّح كتبهم ، فقلّ أن يجد آية أوحديثاً في ثنايا أسطر وصفحات هذه الكتب ، لأنّهم يظنّون أنّ (العقليات) هي الأساس ، والكتاب والسنة تابعان لها !

وما أحسن ما قاله شيخ الإسلام في هذا المقام : « والمقصود هنا أنّ السلف كان اعتصامهم بالقرآن والإيمان . فلما حدث في الأمة من التفرّق والاختلاف ، صار أهل التفرّق والاختلاف شيعاً ، صار هؤلاء عمدتهم في الباطن ليست على القرآن والإيمان ، ولكن على أصول ابتدعها شيوخهم ، عليها يعتمدون في التوحيد والصفات والقدر والإيمان بالرسول ، وغير ذلك . ثم ما ظنوا أنّه يوافقها من القرآن احتجوا به ، وما خالفها تأوّلوه ، فلهذا تجدهم إذا احتجوا بالقرآن والحديث لم يعتنوا بتحرير دلالتها ، ولم يستقصوا ما في القرآن من ذلك المعنى ، إذ كان اعتمادهم في نفس الأمر على غير ذلك ، والآيات التي تخالفهم يشرعون في تأويلها شروع من قصد ردّها كيف أمكن ، ليس مقصوده أن يفهم مراد الرسول ﷺ ، بل أن يدفع منازعه من الاحتجاج به . . . »[2] .

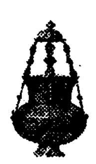
---

(١) انظر : العقيدة النسفية (ص ١١) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/٥٨-٥٩) .

الخلاصة

لقد تبيّن ممّا سبق أنّ الجهم بن صفوان - مع شيخه الجعد بن درهم - أوّل من عارضا نصوص الكتاب والسنة بما يزعمان أنّه (عقل) ، ثم تبعهما على ذلك بقية المتكلّمين ، منهم الأشاعرة والماتريدية ، إلا أنّ هذه المقالة « . . . ليس من قول الأشعري وأئمة أصحابه ، وإنّما تلقاه عن المعتزلة متأخرو الأشعرية لما مالوا إلى نوع من التجهّم »(١) .



(١) من كلام شيخ الإسلام في درء التعارض (٧/ ٩٧) .



الباب الثاني

أثر مقالته في مسمى الإيمان والكفر في الفرق الإسلامية

وفيه فصلان :

الفصل الأول : مقالته في مسمى الإيمان والكفر

الفصل الثاني : أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية



الفصل الأول

مقالته في مسمى الإيمان والكفر

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها



المبحث الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : في بيان مقالة الجهم بن صفوان في الإيمان والكفر

المسألة الثانية : علاقة الجهم بالإرجاء

المسألة الثالثة : أصل مقالة جهم في الإيمان

المسألة الأولى

بيان مقالة الجهم بن صفوان في الإيمان والكفر

شذّ الجهم بن صفوان عن جميع الفرق الإسلامية في تعريفه للإيمان ، حيث قال : إنّ الإيمان هومجرّد معرفة الإنسان ربّه بقلبه ، وإن لم يكن هناك قول ولا عمل .

قال أبوعبيد القاسم بن سلّام في معرض كلام له حول نشأة المرجئة : « ثم حدثت فرقة ثالثة شذّت عن الطائفتين جميعاً ، ليست من أهل العلم ولا الدين ، فقالوا : الإيمان معرفة بالقلوب بالله وحده ، وإن لم يكن هناك قول ولا عمل . وهذا منسلخ عندنا من قول أهل الملل الحنيفية لمعارضته لكلام الله ورسوله ﷺ بالردّ والتكذيب »[١] .

وقال أيضاً : « قالت الجهمية : الإيمان معرفة الله بالقلب ، وإن لم يكن معها شهادة لسان ولا إقرار بنبوة ولا شيء من أداء الفرائض . احتجوا في ذلك بإيمان الملائكة ، فقالوا : قد كانوا مؤمنين قبل أن

---

(١) كتاب الإيمان (ص ٣١-٣٢) .

يخلق الله الرسل »[١] . وهذا النصّ لم يصرّح بذكر جهم بن صفوان نفسه ، بل ذكر الجهمية بصفة عامة . إلا أنّه يستأنس به في ضوء ما نُقل عن العلماء بعده ، كما في النقولات التالية .

فقد ذكر أبوالحسن الأشعري ما شذّ به جهم ، ومن ذلك : « أن الإيمان هوالمعرفة بالله فقط ، والكفر هوالجهل به فقط »[٢] . وقال : « ذِكْر اختلاف المرجئة : اختلفت المرجئة في الإيمان ما هو، وهم اثنتا عشرة فرقة . فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإيمان بالله هوالمعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وأن ما سوى المعرفة ، من الإقرار باللسان ، والخضوع بالقلب ، والمحبة لله ولرسوله ، والتعظيم ، والخوف منهما والعمل بالجوارح ، فليس بإيمان . وزعموا أن الكفر جهل به . وهذا القول يُحكى عن جهم بن صفوان ، وزعمت الجهمية أنّ الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه ، أنّه لا يكفر بجحْده ، وأنّ الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه ، وأنّ الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح »[٣] .

وقال أيضاً : « واختلفت المرجئة في الكفر ما هو، وهم سبع فرق . فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّ الكفر خصلة واحدة وبالقلب يكون وهوالجهل بالله ، وهؤلاء هم الجهمية »[٤] . وقال : « وقالت الفرقة

(١) نفس المصدر (ص ٥٠-٥١) .
(٢) مقالات الإسلاميين (ص ٢٧٩) .
(٣) مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ١٣٢) .
(٤) نفس المصدر (ص ١٤١) .

الثالثة منهم : الكفر هوالجهل بالله فقط ، ولا يكفر بالله إلا الجاهل به ، وهذا قول جهم بن صفوان »[١] . وقال : « وزعم الجهم أنّه لا كفر إلا الجهل ، ولا كافر إلا جاهل بالله سبحانه ، وأنّ قول القائل : ثالث ثلاثة ، ليس بكفر ، ولا يظهر إلا من كافر ، لأنّا وقفْنا على أنّ من قال ذلك فكافر »[٢] .

وقال عبد القاهر البغدادي إنّ جهم بن صفوان كان يزعم أنّ الإيمان هوالمعرفة بالله تعالى فقط ، وأنّ الكفر هوالجهل به فقط[٣] .

وقال ابن حزم : « اختلف الناس في ماهية الإيمان . فذهب قوم إلى أنّ الإيمان إنما هومعرفة الله تعالى بالقلب فقط ، وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته . فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهومسلم من أهل الجنة . وهذا هوقول أبي محرز الجهم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري البصري وأصحابهما »[٤] .

وقال الشهرستاني : « ومنها - يعني قول جهم - قوله : من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده ، لأن العلْم والمعرفة لا يزولان بالجحد ، فهومؤمن . قال : والإيمان لا يتبّعض ، أي لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل . قال : ولا يتفاضل أهله فيه ، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد ، إذ المعارف لا تتفاضل »[٥] .

---

(١) نفس المصدر (ص ١٥٢) .

(٢) نفس المصدر (ص ٤٧٧) .

(٣) انظر : الفرق بين الفرق (ص ١٩٤) .

(٤) الفصل (٣/ ٢٢٧-٢٢٨) ، وسيأتي تحرير قول الأشاعرة في الفصل القادم .

(٥) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

وبيّن عبد القادر الجيلاني أنّ الجهم بن صفوان كان يقول الإيمان هوالمعرفة بالله ورسوله وجميع ما جاء من عنده فقط ، دون إقرار اللسان(١) .

وقال أبومحمد اليماني : « ومن ذلك قول الجهمية ، أصحاب جهم بن صفوان السمرقندي : إنّ الإيمان هوالمعرفة بالله تعالى ورسله ، وبجميع ما جاء من عنده فحسب ، وإن لم يكن معها شاهد بلسان ولا إقرار بنبوة ولا تأدية فريضة ، وزعموا أنّ إيمانهم كإيمان جبريل والملائكة والنبيين عليهم السلام ، حتى إنهم قالوا : لوقال رجل بلسانه لله ولد أوله صاحبة أوله شريك أوغير ذلك ، وهويعتقد بقلبه خلافه إنّه مؤمن ، لا يضرّه ما ذكر بلسانه »(٢) .

وحكى المطرّزي عنه : « أنّ الإيمان هوالمعرفة فقط دون الإقرار ودون سائر الطاعات »(٣) .

وحكى شيخ الإسلام هذا القول عنه في مواطن من كتبه ، وسنورد بعض ما قاله في حينه ، إلا أنّا نذكر هنا أنّه نصّ على أنّ الجهم كان يقول : « يمكن أن يصدّق بقلبه ، ولا يظهر بلسانه إلا كلمة الكفر ، مع قدرته على إظهارها ، فيكون الذي في القلب إيماناً نافعاً له في الآخرة ، وقالوا - يعني الجهم وأتباعه - : حيث حكم الشارع بكفر أحد بعملٍ أوقولٍ فلكونه دليلًا على انتفاء ما في القلب »(٤) .

---

(١) انظر : الغنية (ص ١١٤) .

(٢) عقائد الثلاث والسبعين فرقة (ص ٢٧٣) .

(٣) المغرب في ترتيب المعرب (١/ ١٧١) .

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٦٤٤) .

كما أنشد ابن القيّم في نونيته[١] :

قالوا وإقرار العباد بأنّه خلاقهم هو منتهى الإيمان
والناس في الإيمان شيء واحد كالمشط عند تماثل الأسنان

وقال الذهبي عنه : « وكان يقول : الإيمان عقد بالقلب وإن تلفّظ بالكفر »[٢] .

فنستخلص من جميع هذه النقولات أن الإيمان عند الجهم بن صفوان هوالمعرفة بالله (وزاد بعضهم : وبما جاء من عند الله)[٣] ، والكفر هوالجهل به . فأي كفر أعظم من هذا الكفر ، حيث لم يشترط حتى النطق بالشهادتين ، فضلًا عن أعمال القلوب والجوارح . فالإيمان هومجرّد العلم والمعرفة ، ولا يزول إلا بزوال العلم من قلبه . لذلك يقول شيخ الإسلام إنّ حقيقة قول جهم « . . . أنّه يستقرّ الإيمان التام الواجب في القلب مع إظهار ما هوكفر ، وترك جميع الواجبات الظاهرة »[٤] .

---

(١) شرح قصيدة ابن القيم (١/ ٦٥) ، وسيأتي ردّ ابن القيّم في الأبيات بعدها في المبحث القادم .

(٢) انظر : السير(٦/ ٢٧) .

(٣) ذكر هذه الزيادة أبوالحسن الأشعري في موطن واحد من مقالاته ، وفي غير هذا الموضع لم يذكر هذه الزيادة . وكذلك أكثر المصنّفين في علم المقالات لم يذكروا هذه الزيادة . فإذا كان الإيمان عنده هومجرّد (معرفة الله) فيستلزم من ذلك أنّ من أنكر النبوات أوالمعاد أوغير ذلك ، مع معرفته بالله ، فهومؤمن عنده! إلا أنّ شيخ الإسلام ذكر أنّ الجهمية بصفة عامة يثبتون النبوات ويقرون - في الجملة - بالرسل وبما جاءوا به . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ٩٥) . لذلك ينبغي حمل المطلق على المقيّد ، والله أعلم .

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥٧٩) .

المسألة الثانية

علاقة الجهم بالإرجاء

من المتفق عليه أنّ جهماً ليس أوّل من تكلّم بالإرجاء[١] ، ولكن اختلف العلماء في تحديد نشأة الإرجاء ، ومن أول من قال به .

فقيل : أوّل من قال بالإرجاء حمّاد بن أبي سليمان ، شيخ أبي حنيفة .

وقيل : ذرّ بن عبد الله بن زرارة المرهبي[٢] .

والذي يظهر ، والعلم عند الله ، أنّ أوّل من قال بالإرجاء هوذرّ بن عبد الله ، حيث نصّ الإمام أحمد على ذلك . قال النيسابوري : قلت لأبي عبد الله : « أوّل من تكلّم في الإيمان من هو؟ » قال : « أوّل من تكلّم فيه ذرّ »[٣] . وثبت أنّ إبراهيم النخعي وسعيد بن جبير هجراه

---

(١) ونعني هنا الإرجاء المعروف لدى علماء المقالات ، الذي هوتأخير العمل عن مسمّى الإيمان ، وليس هوالإرجاء القديم الذي ظهر من الحسن بن محمد بن الحنفية ، فقد اتّهم بأنّه كان أوّل من تكلّم بالإرجاء . ولكن إرجاؤه كان في مسألة علي رضي الله عنه وعثمان رضي الله عنه ، وهذا النوع من الإرجاء انقرض فيما بعد . قال ابن حجر ، بعد أن ساق رواية فيه اتّهام محمد بأنّه أوّل من تكلّم بالإرجاء : « المراد بالإرجاء الذي تكلّم الحسن بن محمد فيه غير الإرجاء الذي يعيبه أهل السنة المتعلّق بالإيمان . . . فمعنى الذي تكلّم فيه الحسن أنّه كان يرى عدم القطع على إحدى الطائفتين المقتتلتين في الفتنة بكونه مخطئاً أومصيباً ، وكان يرى أنّه يرجأ الأمر فيهما ، وأمّا الإرجاء الذي يتعلّق بالإيمان فلم يعرّج عليه ، فلا يلحقه بذلك عاب والله أعلم » . انظر : تهذيب التهذيب لابن حجر (١/ ٤١٤) ، والطبقات الكبرى لابن سعد (١/ ١٦٠) .

(٢) انظر : القدرية والمرجئة للعقل (ص ٨٢-٨٣) .

(٣) مسائل الإمام أحمد للنيسابوري (٢/ ١٦٢) ، والسنة للخلال (٣/ ٥٦٤) .

لقوله في الإرجاء[١] .

ويؤيّد هذا ما قاله قتادة السدوسي : « إنّما أحدث الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث »[٢] . وكان مقتل ابن الأشعث سنة ٨٥ هـ كما ذكر ذلك ابن كثير[٣] . ومن الجدير بالذكر أنّ ذرّ بن عبد الله كان قد شهد وقعة ابن الأشعث وكان ممّن قاتل معه[٤] .

يقول أحد الباحثين المعاصرين[٥] : « ويظهر لي ، والله أعلم ، أنّ ذرّاً هوأول من فتق الكلام في الإرجاء ، وأنّ حمّاد بن أبي سليمان توسع فيه وزاد ، كقوله بأنّه لا يجوز الاستثناء في الإيمان ، وأنّه لا يزيد ولا ينقص بأكثر مما تكلّم فيه ذرّ ، ثم إنّ حماداً كثر أتباعه من فقهاء الكوفة ، وذرّاً توفي سنة ٩٩ هـ ، وحماد سنة ١٢٠ هـ ، فذرّ أقدم من حمّاد ، فالراجح أنّ الثاني أخذ عن الأول » .

فيكون ظهور هذه البدعة في أواخر القرن الأول الهجري ، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام : « ثمّ إنّه في أواخر عصر الصحابة حدثت بدعة القدرية والمرجئة ، فأنكر ذلك الصحابة والتابعون ، كعبد الله بن عمر رضي الله عنه وعبد الله بن عبّاس رضي الله عنه وجابر بن عبد الله رضي الله عنه

---

(١) انظر : الإبانة - كتاب الإيمان ، لابن بطة (٢/ ٨٩٠-٨٩٢) ، و: تهذيب التهذيب لابن حجر (١/ ٥٧٩) .

(٢) السنة لعبد الله بن أحمد (١/ ٣١٩) ، والإبانة - كتاب الإيمان (٢/ ٨٨٩) لابن بطة ، وشرح أصول الاعتقاد للآلكائي (٥/ ١٠٧٤) .

(٣) انظر : البداية والنهاية (٩/ ٧٠) ، وهناك أقوال أخرى متقاربة .

(٤) انظر : تهذيب التهذيب لابن حجر (١/ ٥٧٩) .

(٥) وهود ./ ناصر العقل في كتابه : القدرية والمرجئة (ص ٨٣) .

وواثلة بن الأسقع رضي الله عنه »[١] .

ويؤيّد هذا ما رواه البخاري في صحيحه عن زُبيد أنّه قال : سألت أبا وائل عن المرجئة ، فقال : حدثني عبد الله أنّ النبي ﷺ قال : « سباب المسلم فسوق ، وقتاله كفر »[٢] ، وفي رواية أبي داود الطيالسي عن زبيد : « لمّا ظهرت المرجئة أتيت أبا وائل فذكرت ذلك له . . . »[٣] ثم ساق الحديث بإسناده . والحديث يدلّ على أنّ المراد بالمرجئة هم المرجئة المعروفة ، حيث ردّ أبووائل علىٰ الذين يخرجون الأعمال عن مسمّى الإيمان . قال ابن حجر : « ففي الحديث تعظيم حقّ المسلم والحكم على من سبّه بغير حقّ بالفسق ، ومقتضاه الردّ على المرجئة ، وعرف من هذا مطابقة جواب أبي وائل للسؤال عنهم ، كأنّه قال : كيف تكون مقالتهم حقاً والنبي ﷺ يقول هذا ؟ »[٤] . فهذا الأثر يبيّن أنّ ظهور المرجئة كان في زمن أبي وائل . وأبووائل هذا هوشقيق بن سلمة ، وكان من المخضرمين ، واختلف العلماء في سنة وفاته ، فقيل : سنة ٩٩ هـ ، وقيل : سنة ٨٢ هـ ، وقيل غير ذلك[٥] . قال ابن حجر : « فظهر من هذا أنّ سؤاله كان عن معتقدهم ، وأنّ ذلك كان

---

(١) منهاج السنة (١/ ٣٠٩) .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب خوف المؤمن أن يحبط عمله وهولا يشعر (١/ ١٣٥ ، حديث ٣٨) .

(٣) رواه أبوداود الطيالسي في مسنده ، باب ما أسند عند الله بن مسعود (ص ٣٣ ، حديث ٢٤٨) .

(٤) فتح الباري (١/ ١٣٨) .

(٥) انظر : تهذيب التهذيب (٢/ ١٧٩) ، وتقريب التهذيب (ص ٤٣٩) ، والإصابة (٣/ ٣١١) ، كلها لابن حجر .

حيث ظهورهم ، وكانت وفاة أبي وائل سنة تسع وتسعين ، وقيل : اثنتين وثمانين ، ففي ذلك دليل على أنّ بدعة الإرجاء قديمة »[(١)] .

هذا ، وقد قيل : إنّ أول من قال بالإرجاء هوغيلان الدمشقي[(٢)] . قال أبوالحسن الأشعري : « وذكر رزقان عن غيلان أن الإيمان هوالإقرار باللسان وهوالتصديق ، وأن المعرفة بالله فعل الله تعالى وليس من الإيمان في قليل ولا كثير ، واعتلّ بأنّ الإيمان في اللغة هوالتصديق »[(٣)] . وقال الشهرستاني : « جمع غيلان خصالًا ثلاثاً : القدر ، والإرجاء ، والخروج »[(٤)] . ولكن استغرب هذا القول بعض الباحثين المعاصرين بحجة أنّ غيلان قدريّ ، والإرجاء يتنافى مع القول بالقدر[(٥)] . ثم إن غيلان قُتل في حدود سنة ١٠٥ هـ[(٦)] ، فكان من المعاصرين لذرّ ، فلا يمكن الجزم - إن صحّ أنّه كان يرى الإرجاء - بأنّه أوّل من تكلّم به ، والله أعلم .

وعلى كل حال ، فقد ثبت أنّ بدعة الإرجاء أقدم من جهم بن صفوان ، ثمّ جاء جهم وابتدع قولًا آخر ، أخبث من قول المرجئة قبله ، وهوأنّ الإيمان مجرّد المعرفة . ويجب أنّ نقرّر أنّه ليس هناك صلة بين الجهم بن صفوان وبين المرجئة قبله ، بمعنى أنّه لم يتأثر بهم ولا أخذ مقالته عنهم ،

---

(١) فتح الباري (١/ ١٣٧) .

(٢) انظر : القدرية والمرجئة للعقل (ص ٨٤) .

(٣) مقالات الإسلاميين (١/ ١٣٧) .

(٤) الملل والنحل (١/ ١٤٠) .

(٥) انظر : القدرية والمرجئة ، للعقل (ص ٨٤) .

(٦) انظر : القدرية والمرجئة للعقل (ص ٣٢) .

إذ لم تكن هناك صلة تربطه بهم .

ويدلّ على هذا ثلاثة أمور .

الأمر الأول : عداوة المرجئة له ، فنجد مثلًا أنّ إبراهيم بن طهمان - وهومن مرجئة الفقهاء - كان من أشدّ الناس عداوة للجهمية . قال الإمام أحمد فيه : « كان مرجئاً شديداً على الجهمية »(١) . وذُكر أنّ إبراهيم بن طهمان خرج يريد الحجّ ، فقدم نيسابور ، فوجدهم على قول جهم ، فقال : « الإقامة على هؤلاء أفضل من الحج » ، فأقام عندهم ، فنقلهم من قول جهمٍ إلى الإرجاء(٢) .

ومن الأمثلة على ذلك الإمام أبوحنيفة ، حيث كان ممن يخرج العمل عن مسمّى الإيمان ، ومع ذلك ثبت عنه ذمّه للجهم بن صفوان ، بل جرى بينه وبين جهم مناظرة شديدة ، قال فيه : « بلغني عنك أقاويل لا يقولها أهل الإسلام »(٣) .

والأمر الثاني : أنّ علماء السلف فرّقوا بين مقالة المرجئة ومقالة الجهمية . يقول الفضيل بن عياض : « أهل الإرجاء يقولون : الإيمان قول بلا عمل ، وتقول الجهمية : الإيمان المعرفة بلا قول ولا عمل ، ويقول أهل السنة : الإيمان المعرفة والقول والعمل »(٤) . وقال وكيع ابن الجرّاح : « الجهمية كفّار . . . وعلمتم كيف كفروا . قالوا :

---

(١) تذكرة الحفاظ للذهبي (١/ ٢١٣) .

(٢) السير للذهبي (٧/ ٣٨٠) .

(٣) وستأتي هذه المناظرة بتمامها في المبحث القادم .

(٤) تهذيب الآثار للطبري (٢/ ١٨٢) .

يكفيك المعرفة ، وهذا كفر . والمرجئة يقولون : الإيمان قول بلا فعل ، وهذا بدعة »[١] .

وقال الورّاق : « سألت أحمد - يعني ابن حبنل - وذُكر عنده المرجئة ، فقلت له : إنهم يقولون إذا عرف الرجل ربه بقلبه فهومؤمن . فقال : المرجئة لا تقول هذا ، الجهمية تقول بهذا . المرجئة تقول : حتى يتكلّم بلسانه وتعمل جوارحه[٢] ، والجهمية تقول : إذا عرف ربّه بقلبه وإن لم تعمل جوارحه ، وهذا كفر . إبليس قد عرف ربّه فقال : ربّ بما أغويتني »[٣] .

وعامّة ما ورد عن السلف في ذمّ الإرجاء إنّما هوذمّهم لإرجاء الفقهاء ، لا الإرجاء الذي حدث فيما بعد بين الأشاعرة وغيرهم ، فهذا الإرجاء لم يكن معروفاً إلا بعد زمنهم .

والأمر الثالث : أنّ المرجئة القدماء - قبل الجهم - كان أكثرهم من العبّاد الصالحين ، وكان إرجاؤهم أمراً خفيفاً . قال شيخ الإسلام : « وحدثت المرجئة وكان أكثرهم من أهل الكوفة ، ولم يكن أصحاب عبد الله[٤] من المرجئة ، ولا إبرهيم النخعي وأمثاله ، فصاروا نقيض الخوارج والمعتزلة . فقالوا : إنّ الأعمال ليست من الإيمان ، وكانت هذه

---

(١) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ١٥) .

(٢) والظاهر من كلامه أنّه يقصد مرجئة الفقهاء ، الذين أوجبوا على العباد الأعمال الصالحة ، إلا أنّهم قالوا إنّ هذه الأعمال ليست من الإيمان .

(٣) السنة للخلال (٣/ ٥٧١) .

(٤) يقصد ابن مسعود رضي الله عنه .

البدعة أخف البدع ، فإنّ كثيراً من النزاع فيها نزاع في الاسم واللفظ دون الحكم ، إذ كان الفقهاء الذين يضاف إليهم هذا القول ، مثل حمّاد ابن أبي سليمان ، وأبي حنيفة ، وغيرهما ، هم مع سائر أهل السنة متّفقين على أنّ الله يعذب من يعذبه من أهل الكبائر بالنار ، ثم يخرجهم بالشفاعة . . . وعلى أنّه لا بد في الإيمان أن يتكلّم بلسانه ، وعلى أنّ الأعمال المفروضة واجبة وتاركها مستحق للذمّ والعقاب ، فكان في الأعمال : هل هي من الإيمان ، وفي الاستثناء ، ونحوذلك ، عامته نزاع لفظي . . . وفي الجملة ، الذين رموا بالإرجاء من الأكابر ، مثل طلق بن حبيب ، وإبراهيم التيمي ، ونحوهما : كان إرجاؤهم من هذا النوع ، وكانوا أيضاً لا يستثنون في الإيمان ، وكانوا يقولون : الإيمان هوالإيمان الموجود فينا ، ونحن نقطع بأنّا مصدّقون ، ويرون الاستثناء شكاً . . . إلخ »[١] .

ويتضّح بهذا قول أبي عبيد القاسم بن سلّام الذي سبق نقله ، حيث قال عن الجهمية : « ثم حدثت فرقة ثالثة شذّت عن الطائفتين جميعاً ، ليست من أهل العلم ولا الدين ، فقالوا : الإيمان معرفة بالقلوب بالله وحده ، وإن لم يكن هناك قول ولا عمل . وهذا منسلخ عندنا من قول أهل الملل الحنيفية لمعارضته لكلام الله ورسوله ﷺ بالردّ والتكذيب »[٢] .

فمرجئة الفقهاء كانوا يرون وجوب العمل ، بل ويُعرف عنهم الورع والتقوى والزهد والعلم ، بخلاف الجهم وأتباعه ، فإنّهم معروفون بالجهل

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ٣٩-٤٠) مع تصرّف يسير .

(٢) كتاب الإيمان لأبي عبيد (ص ٣١-٣٢) .

والجدل والفسق .

ولكن لمّا جاء المصنّفون في علم المقالات في القرن الرابع الهجري فما

كتاباتهم تدور حول هذا المعنى ، بل كلامهم في (الإلهيات) مقتصر على هذا الجانب . وأمّا ما يتعلّق بحق هذا الإله علينا ، من محبّته ، وتعظيمه ، والخشوع له ، وعبادته ، والتوكل عليه ، والإنابة إليه ، وغير ذلك من الأعمال القلبية - فضلًا عن الأعمال الظاهرة - فليس لها ذكر أصلًا في كتبهم ، وكلّ من طالع كتبهم يعرف هذه الحقيقة(١) . يقول شيخ الإسلام : « فالقرآن أخبر بالعلم به - يعني بالله - والعمل له ، فجمع بين قوتي الإنسان العلمية والعملية ، الحسيّة والحركية ، الإرادية الإدراكية والاعتمادية(٢) ، والقولية والعملية . . .فالعبادة لا بدّ فيها من معرفته ، والإنابة إليه ، والتذلّل له ، والافتقار إليه ، وهذا هوالمقصود . والطريقة الكلامية إنّما تفيد مجرّد الإقرار والاعتراف بوجوده »(٣) .

وقال أيضاً : « طائفة من الفلاسفة ونحوهم يظنون أنّ كمال النفس في مجرّد العلم. . .وهؤلاء ضالون ، بل كافرون ، من وجوه : منها ، أنّهم اعتقدوا الكمال من مجرد العلم ، كما اعتقد جهم ، والصالحي ، والأشعري في المشهور من قوليه وأكثر أتباعه : أنّ الإيمان مجرّد العلم ، لكن المتفلسفة أسوأ حالًا من الجهمية ، فإنّ الجهمية يجعلون الإيمان

---

(١) وبما أنّ الفلاسفة ليس عندهم مصطلح (الإيمان) ، فمن المتعذر نقل كلامهم في هذا الباب ، ولكن يكفي ما سأنقله عنهم في الفصل الأول من الباب الثالث في كلامهم حول إثبات وجود الصانع (انظر : ص ٣١٨) ، وكذلك ما نقلته عنهم في الباب الرابع في كلامهم في الأسماء والصفات (انظر : ص ٣٩٧) ، فجميع كلامهم فيما يتعلّق بالله على هذا النمط .

(٢) كذا في الأصل ، ولعلّه : الاعتيادية .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ١٢) .

هوالعلم بالله ، وأولئك يجعلون كمال النفس في أن تعلم الوجود المطلق من حيث هووجود . والمطلق بشرط الإطلاق إنما يكون في الأذهان لا في الأعيان ، والمطلق لا بشرط لا يوجد أيضاً في الخارج إلا معيناً »[١] .

وبيّن في موضع آخر أنّ كلام الجهم بن صفوان في مسائل الإيمان يشبه قول الفلاسفة وأنّ « . . . قول جهم ومن وافقه : إنّ الإيمان مجرّد العلم والتصديق ، وهوبذلك وحده يستحقّ الثواب والسعادة ، يشبه قول من قال من الفلاسفة المشّائين وأتباعهم : إنّ سعادة الإنسان في مجرّد أن يعلم الوجود على ما هوعليه »[٢] .

فقول جهم في الإيمان متشابه تماماً مع الفلاسفة قبله - وكيف لا يكون الأمر كذلك وقول الفلاسفة متمثل في السمنية وغيرهم مصدر قول جهمٍ ؟ مع أنّ قول جهم أحسن من قول الفلاسفة كما ذكر شيخ الإسلام .

وأمّا تأثير الفلاسفة على جهمٍ من حيث المنهج والمسلك ، فيتضّح ذلك إذا عرفنا أنّ الفلاسفة - خاصةً سقراطس وأفلاطون - هم الذين خاضوا في التعريفات والحدود[٣] . فقد اشترطوا في التعريف أن يكون عن ماهية

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٩٤) ، إلا أنّه وقع خطأ مطبعي في آخره : (. . . في الخاج إلا معيناً) ، وما أثبته هوالصواب .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥٨٥) .

(٣) فقد صرّح سقراطس أنّ الفلسفة ليست إلا وضع التعريفات وتصوّر الماهيات (انظر : Introducing Philosophy , p . 12) . وكان هذا نتيجة ورد فعل منهم على السفسطائيين الذين أنكروا البدهيات وشكّكوا الناس في جميع الأمور ، حتى في وجودهم! فكانوا ينكرون الحقائق ، ويقولون : « الحقيقة هي ما يتخيّله كل إنسان » بمعنى أنّ كلّ إنسان يتصوّر الحقيقة بوجهة نظره ، =

الشيء ، بحيث يشترك في هذا التعريف كل فرد من أفراده على الوجه المماثل . ومثال ذلك ، أنّ تعريف (الإنسان) عندهم لا بد أن ينطبق على جميع الآدميين على السواء ، لا يجوز لـ (زيد) من الناس أن يوصف بـ (إنسانية) أكثر أوأقل من (عمرو) مثلًا . فهؤلاء بحثوا عن الماهية المشتركة المتحققة في جميع أفراد الجنس على السواء[1] .

= وليس هناك حقيقة مشتركة بين الخلق . ووجـود هؤلاء المسفسطين ، أمثال (جورجيوس) و(فروتاجورس) ، كان قبل سقراطس بقرن ، واشتهرت نظريتهم بين الناس في وقتهم ، فلمّا جاء سقراطس ، كان اهتمامه الأكبر الردّ عليهم . ولمّا جاء تلميذه أفلاطون ، وضع ضوابط وشروطاً في تصوّر ماهيات الأشياء ، يصعب فهمها فضلًا عن تطبيقها!

(انظر : Introducing Philosophy , pps 74 - 77)

كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنّ من الأصول الفاسدة التي بنى عليها المنطقيون كلامهم (الحدّ) وأنّه يفيد العلم بالتصورات ، ثمّ ردّ على هذا الأصل بكلام طويل نفيس . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٩/ ٨٢-١٠٢) .

(١) ولا أنكر أن مثل هذه التعريفات لا تخلومن فائدة ، ولكن يجب التنبيه إلى أمرين :

الأول أنّه لا يجوز أخذ هذه الضوابط المنطقية وتطبيقها على المصطلحات الشرعية - خاصة تعريف الإيمان والكفر - ذلك أنّ الشرع جاء بهذه الاصطلاحات ولم يجعلها في حدود المناطقة أوسلك مسلكهم ، بل عرّف هذه التعريفات بطرق أخرى ، وطريقة الشرع أفضل وأيسر وأضبط من طرق الفلاسفة . لذلك نجد أنّ الشرع لم يعرّف الإيمان حسب (الماهية المطلقة المشتركة) ، ذلك أنّ حقيقة الإيمان مختلفة متفاوتة بين أفراد المؤمنين .

والأمر الثاني : أنّ المنطقيين في كثير من الأحيان عجزوا عن تطبيق هذه النظرية في أبسط المجالات ، فمثلًا نجد أنّهم عجزوا عن وضع تعريف سالم من =

لذلك فالجهم أخذ هذه الضوابط وطبّقها على أساس الإسلام والحدّ الفاصل بين الإيمان والكفر .

فالسلف لمّا عرّفوا الإيمان بأنه (قول وعمل) لم يكن قصدهم البتّة أن يضعوا تعريفاً معتبراً عند المنطقيين ، ولكنهم أرادوا بيان حقيقة الإيمان الشرعية ، ووصفه بأوصاف تبطل دعوى المخالفين ممّن زعم أنّ الإيمان مجرّد اعتقاد ، وهذا بخلاف تعريفات المتكلّمين .

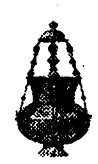
وقد أشار شيخ الإسلام إلى هذا بقوله : « وقد عدلت المرجئة في هذا الأصل عن بيان الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، واعتمدوا على رأيهم وعلى ما تأولوه بفهمهم اللغة ، وهذه طريقة أهل البدع ولهذا كان الإمام أحمد يقول : أكثر ما يخطيء الناس من جهة التأويل والقياس . ولهذا نجد المعتزلة والمرجئة والرافضة وغيرهم من أهل البدع يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم ، وما تأولوه من اللغة . . .فلا يعتمدون على السنة ، ولا على إجماع السلف وآثارهم ، وإنّما يعتمدون على العقل واللغة . . .وكتب الأدب وكتب الكلام التي وضعتها رؤوسهم ، وهذه طريقة الملاحدة أيضاً ، إنّما يأخذون ما في كتب الفلسفة وكتب الأدب واللغة ، وأمّا كتب القرآن والحديث والآثار فلا يلتفتون إليها »[(١)] .

= الاعتراض للإنسان ، حيث عرّفوه بأنّه (حيوان ناطق) ، ولا يخفى ما لهذا التعريف من الاعتراضات ، ثم هذا الأمر - أعني تعريف الإنسان وتمييزه عن غيره من المخلوقات - أمر بدهي للغاية ، فليس هناك رجل عاقل على وجه الأرض لا يستطيع أن يميّز بين إنسان وبين شجر أوحجر أوحيوان .

(١) كتاب الإيمان (ص ١١٤) .

والمقصود : أن الخوض في مثل هذه التعريفات ، من (تصوّر الماهية) للشيء ووضع تعريف منطقي للحقائق ، كان من دأب الفلاسفة المنطقيين ، ولم يكن علماء السلف مشتغلين بهذه الأمور ، لقلة فوائدها ، ولخطورتها ولغنى الناس عنها ، واقتصروا على تعريفات الشرع ، واستعملوا ألفاظ الوحي . فلمّا جاء هذا الرجل ، بدأ يطبّق هذه القواعد النظرية المنطقية على هذا الاصطلاح الشرعي ، وحاول أن يصل إلى حقيقة الإيمان المشتركة بين جميع المؤمنين ، الذي لا يزيد ولا ينقص ، بل هوموجود على حدّ سواء في آحاد المؤمنين ، فاخترع قوله بأنّ الإيمان هوالمعرفة ، وأهله فيه سواء .

ثم تبعه على هذا المنهج جميع طوائف المتكلّمين ، كما سنبيّنه في الفصل القادم .



المبحث الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

ينحصر الكلام في هذا المبحث في مطلبين :

المطلب الأول : تعريف الإيمان عند أهل السنة والجماعة

المطلب الثاني : الردّ على قول جهمٍ في الإيمان والكفر

المطلب الأول

تعريف الإيمان عند أهل السنة والجماعة

اتفق السلف وعلماء السنة على أنّ الإيمان قول وعمل ، وذلك يشمل قول القلب واللسان ، وعمل القلب واللسان والجوارح ، كما اتفقوا على أنه يزيد وينقص وأنّ أهله متفاضلون فيه . وبعبارة أخرى ، فالإيمان عندهم هوانقياد القلب ، ونطق باللسان ، وعمل بالجوارح ، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ، وأهله متفاضلون فيه .

وأدلتهم على هذا القول ظاهرة جداً ، فالقرآن من أوّله إلى آخره مصرّح بهذه الحقيقة ، فهي أظهر من أن يستدلّ عليها . ومن أدلة ذلك على سبيل المثال لا الحصر ما يلي(١) :

---

(١) ومن أراد التوسّع في الأدلة على ذلك ، فعليه بكتاب (الإيمان) لشيخ الإسلام ابن تيمية ، وكتاب (الإيمان بين السلف والمتكلّمين) لـ د ./ أحمد بن عطّية الغامدي ، وكذلك كتاب (زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه) لـ د ./ عبد الرزاق العبّاد .

فمن الأدلة على أنّ تصديق القلب داخل في مسمّي الإيمان قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ﴾ [المائدة: ٤١] ، وقوله تعالى : ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [النحل: ١٠٦] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الحجرات: ١٤] .

وأما فرض الإيمان باللسان ، فمن أدلته قوله تعالى :

﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ * فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [البقرة: ١٣٦-١٣٧] ، فجعل الله تعالى قول اللسان من الإيمان ، ثم اشترط ذلك القول على من أراد الدخول في الإسلام .

وكذلك قول النبي ﷺ « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله . . . »[١] وفي الحديث دليل على أنّ ما يعصم الناس من القتل هونطقهم بالتوحيد ، فإذا نطقوا دخلوا في الإسلام .

وأما أدلة إدخال العمل في مسمّى الإيمان ، فكثيرة جداً ، منها قوله

---

(١) متفق عليه من رواية أبي هريرة . رواه البخاري في كتاب الزكاة ، باب وجوب الزكاة (٣/ ٣٠٨ حديث١٣٩٩) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله (١/ ١٥٨ ، حديث ١٢٨) .

تعالى ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٣] ، حيث سمّى الله الصلاة إيماناً . قال ابن كثير : « أي : صلاتكم إلى بيت المقدس »(١) .

ومنها ، حديث وفد عبد القيس ، حيث قال لهم النبي ﷺ : « آمُرُكُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللهِ وَحْدَه : وَهَلْ تَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ ؟ شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَإِقَامُ الصَّلاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَتُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ »(٢) . فجعل هذه الأعمال من الإيمان . ومنها ، حديث أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ : أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ ؟

قَالَ : « إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ »

قِيلَ : ثُمَّ مَاذَا ؟

قَالَ : « جِهَادٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ »

قِيلَ : ثُمَّ مَاذَا ؟

قَالَ : « حَجٌّ مَبْرُورٌ »(٣) . وفي الحديث دليل ظاهر على أنّ الأعمال من الإيمان ، حيث سئل النبي ﷺ عن أفضل الأعمال ، فأجاب : « إيمان بالله ورسوله » .

وأمّا الدليل على زيادته ونقصانه ، فمنها قوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ

---

(١) تفسير القرآن العظيم (١/ ٢٠٥) عند تفسيره لهذه الآية .

(٢) متفق عليه من رواية ابن عباس . رواه البخاري في كتاب الزكاة ، باب وجوب الزكاة (٣/ ٣٠٨ حديث ١٣٩٨) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله وشرائع الدين (١/ ١٣٢ ، حديث ١١٥) .

(٣) رواه البخاري في كتاب الحج ، باب فضل الحج المبرور (٣/ ٣٣٤ ، حديث ١٥١٩) ، ورواه مسلم بلفظ متقارب من مسند أبي ذرّ في كتاب الإيمان ، باب بيان كون الإيمان بالله أفضل الأعمال (٢/ ٢٦٠ ، حديث ٢٤٤) .

ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [الفتح: ٤] ، وكذلك قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ [الأنفال: ٢] ، وغيرها من الآيات التي تدلّ دلالة واضحة صريحة على زيادة الإيمان ، وإذا ثبتت زيادته ثبت نقصانه ، « . . . وذلك لأنّ الزيادة تستلزم النقص ، ولأنّ ما جاز عليه الزيادة جاز عليه النقص ، ولأنّ الزيادة لا تكون إلا عن نقص »(١) .

وأمّا الدليل على تفاضله واختلاف أهله فيه ، فكلّ ما سبق من الأدلة على زيادته ونقصانه يدلّ على أنّ أهله يتفاضلون فيه . كما وردت نصوص كثيرة تدلّ على تفاوت ثواب المؤمنين في الآخرة ، ممّا يدل على تفاوت الإيمان عندهم ، منها قوله تعالى : ﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ ۖ وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَٰلَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [الأحقاف: ١٩] ، وهذه الآية من أصرح ما ورد في بيان تفاوت درجات المؤمنين من أجل تفاوت أعمالهم . ومنها قوله تعالى : ﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۞ دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [النساء: ٩٥-٩٦] ، فصرّح الله تعالى بتفضيل المجاهدين على غيرهم لأجل عملهم في الجهاد في سبيل الله تعالى .

لذلك فقد أجمع السلف كلهم على هذه الحقيقة . قال عبد الرزّاق : « سمعت معمراً وسفيان الثوري ومالك بن أنس وابن جريج وسفيان بن

---

(١) من كلام د . / عبد الرزاق العبّاد في كتابه (زيادة الإيمان ونقصانه) ، ص ٣٥ .

عيينة يقولون : الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص »[١] . وقال يحيى بن سعيد القطّان : « ما أدركت أحداً من أصحابنا إلا على سنتنا في الإيمان ، يقولون : الإيمان يزيد وينقص »[٢] . وقال الإمام أحمد بن حنبل : « أجمع تسعون رجلًا من التابعين وأئمة المسلمين وفقهاء الأمصار على أن السنة التي توفي عليها النبي ﷺ . . . (وذكر أموراً ، منها) : الإيمان قول وعمل ، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية »[٣] . وقال أيضاً : « الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص كما جاء في الخبر »[٤] .

وقال الإمام أبوثور : « أرأيتم لوأنّ رجلًا قال : أعمل جميع ما أمر الله ، ولا أقرّ به ، أيكون مؤمناً ؟ فإن قالوا : لا .

قيل لهم : فإن قال : أقرّ بجميع ما أمر الله به ، ولا أعمل منه شيئاً ، أيكون مؤمناً ؟

فإن قالوا : نعم .

قيل لهم : ما الفرق ؟ وقد زعمتم أنّ الله عزّ وجل أراد الأمرين جميعاً ، فإن جاز أن يكون بأحدهما مؤمناً إذا ترك الآخر ، جاز أن يكون بالآخر إذا عمل ولم يقرّ مؤمناً . لا فرق بين ذلك »[٥] .

وقال الإمام البخاري : « لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار ،

---

(١) رواه الآجري في الشريعة (١/ ٢٨٨) .

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (٩/ ١٧٩) .

(٣) رواه أبويعلى في طبقات الحنابلة (١/ ١٣٠) .

(٤) أصول السنة (ص ٥٨) .

(٥) رواه اللآلكائي في شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٩٣٣) .

فما رأيت أحداً يختلف في أنّ الإيمان قول وعمل »[١] .

وقال الآجري : « فالأعمال - رحمكم الله - بالجوارح تصديق عن الإيمان بالقلب واللسان ، فمن لم يصدق الإيمان بعمله وبجوارحه ، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وأشباه لهذه ، ورضي عن نفسه بالمعرفة والقول ، لم يكن مؤمناً ، ولم ينفعه المعرفة والقول ، وكان تركه للعمل تكذيباً منه لإيمانه ، وكان العمل لما ذكرناه تصديقاً منه لإيمانه ، وبالله التوفيق »[٢] .

وقال ابن بطة العكبري : « الإيمان بالله عزّ وجلّ . . . معناه : التصديق بما قاله وأمر به وافترضه ونهى عنه ، من كل ما جاءت به الرسل من عنده ونزلت فيه الكتب ، وبذلك أرسل الله المرسلين . . . والتصديق بذلك قول باللسان ، وتصديق بالجنان ، وعمل بالأركان ، يزيده كثرة العمل والقول بالإحسان ، وينقصه العصيان ، وله أول وبداية ، ثم ارتقاء وزيادة بلا نهاية . . . »[٣] .

وأنشد سليم بن منصور بن عامر[٤] :

أيـهـا الـقـائـل إنـي مـؤمـن ... إنـمـا الإيـمـان قـول وعـمـل

إنـمـا الإرجـاء ديـن مـحـدث سـنـه ... جـهـم بـن صـفـوان انـتـحـل

إنّ ديـن الـلّـه قـيّـم ... فيه صـوم وصـلاة تـعـتـمـل

(١) رواه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٥/ ٨٨٩) .

(٢) الشريعة (١/ ٢٧٥) .

(٣) الشرح والإبانة (ص ١٩٤) .

(٤) أورده اللالكائي في أصول السنة (٥/ ١٠٧٨) .

وزكــاة وجــهــاد لامــرئ حــارب الـديـن اعـتـداء وقـتـل
لـيـس بـالمسـتـكـمـل الإيمـان مـن إن رؤي صـلـى وإلا لم يـصـل
أوأتـى يـومـاً عـلـى قـاذورة تـرك الـغـسـل مـجـونـاً أوكـسـل
اسـم هـذا مـؤمـن الإقـرار لا مـؤمـن حـقـاً وحـقـاً لم يـقـل
لـسـت بـالمرجـئ ولا الخرمـي لا ولا أرى بـرأي المعـتـزل
إن رأيـي رأي سـفـيـان ومـا كـان سـفـيـان عـلـى رأي فـضـل .

فإذا عرفنا حقيقة الإيمان ، فإنّ الكفر هوضدّ الإيمان ، فكلّ من لم يؤمن بالله ورسله كافر ، « . . . فإنّ الكفر عدم الإيمان بالله ورسله ، سواء كان معه تكذيب أولم يكن معه تكذيب ، بل شكّ وريب ، أوإعراض عن هذا كلّه حسداً وكبراً ، أواتباعاً لبعض هؤلاء الصارفة عن اتباع الرسالة ، وإن كان الكافر المكذب أعظم كفراً وكذلك الجاحد المكذّب حسداً مع استيقان صدق الرسل »(١) .

وإذا عرفنا أنّ الإيمان تصديق وقول وعمل ، لزم من ذلك أنّ الكفر قد يكون بعدم التصديق ، من التكذيب ، أوالشكّ ، أوالإعراض ، أوالاستكبار عن الإيمان بالله وعبادته ، وقد يكون بالقول ، كسبّ الله أوالاستهزاء بأمر من أمور الشرع ، وقد يكون بالعمل ، كالسجود إلى صنم إذا توفرت فيه الشروط وانتفت الموانع .



(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٢/ ٣٣٥) .

المطلب الثاني

الردّ على قول جهم في الإيمان والكفر

سيكون الردّ على هذه المقالة الشنيعة من خلال النقاط التالية :

١ - معتقد السلف في الإيمان :

قد سبق أن بيّنا قول أهل السنة والجماعة في الإيمان ، وذكرنا جملة من أدلتهم على إدخال الأعمال والأقوال في مسمّى الإيمان . فهذه الأدلة ممّا يردّ به على قول جهم في مسألة الإيمان ، إذ قوله مخالف تماماً لقول السلف فيه .

٢ - شبهات الجهمية في قولهم في الإيمان والردّ عليها :

لم أر من ذكر شبهات جهم نفسه ، وبما استدلّ لقوله في الإيمان ، إلا أنّ العلماء ذكروا بعض شبهات الجهمية ، فلنورد ما قالوه ثمّ نردّ عليها باختصار .

وجدت للجهمية أربع شبهات يستدلون بها على قولهم في مسألة الإيمان .

الشبهة الأولى : قولهم إنّ الإيمان جزء واحد لا يتجزأ . قال الأشعري : « ومن أصل قولهم إنّ الإيمان جزء واحد لا يتجزأ »(١) .

وقال ابن حزم ، مبيّناً شبهات الجهمية والأشاعرة في قولهم في الإيمان : « قالوا : ولوكانت الأعمال توحيداً وإيماناً لكان من ضيّع شيئاً منها قد ضيع الإيمان وفارق الإيمان ، فوجب أن لا يكون مؤمناً »(٢) ، وهذا القول مبني

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين (ص ١٣٢) .

(٢) الفصل (٣/ ٢٢٧-٢٢٨) .

تماماً على الأصل الذي ذكره الأشعري .

علماً بأنّ هذه الشبهة مشتركة بين جميع الفرق المخالفة لأهل السنة في مسألة الإيمان ، من الخوارج والمعتزلة والجهمية والأشاعرة والماتريدية وغيرهم ، فهي أصل أساسهم والبناء الذي يعتمدون عليه للوصول إلى مذهبهم .

قال شيخ الإسلام بعد أن ذكر بعض فرق المرجئة والخوارج والمعتزلة : « وجماع شبهتهم في ذلك أنّ الحقيقة المركّبة تزول بزوال بعض أجزائها ، كالعشرة ، فإنّه إذا زال بعضها لم تبق عشرة ، وكذلك الأجسام المركبة كالسكنجبين[1] إذا زال أحد جزئيه خرج عن كونه سكنجبيناً . قالوا : فإذا كان الإيمان مركباً من أقوال وأعمال ، ظاهرة وباطنة ، لزم زواله بزوال بعضها . . . »[2] .

الشبهة الثانية : هي ما ذكره الإمام أبوعبيد القاسم بن سلّام عنهم ، حيث قال : « قالت الجهمية : الإيمان معرفة الله بالقلب ، وإن لم يكن معها شهادة لسان ولا إقرار بنبوة ولا شيء من أداء الفرائض . احتجوا في ذلك بإيمان الملائكة ، فقالوا : قد كانوا مؤمنين قبل أن يخلق الله الرسل »[3] .

وهذه الشبهة كذلك مبنية على الشبهة الأولى .

الشبهة الثالثة : أنّ الإيمان لغة هوالتصديق .

---

(١) لفظ معرب ، أصله فارسي ، وهوشراب مركّب من حامض وحلو. انظر : المعجم الوسيط (١/ ٤٤٠) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥١١) .

(٣) كتاب الإيمان (ص ٥٠-٥١) .

والشبهة الرابعة : أنّ الإيمان هوالتوحيد ، والأعمال لا تسمّى توحيداً .

قال ابن حزم : « فحجة الجهمية ، والكرامية ، والأشعرية ، ومن ذهب مذهب أبي حنيفة حجة واحدة ، وهي أنّهم قالوا : إنما نزل القرآن بلسان عربي مبين ، وبلغة العرب خاطبنا الله تعالى ورسوله ﷺ . والإيمان في اللغة هوالتصديق فقط ، والعمل بالجوارح لا يسمى تصديقاً فليس إيماناً . قالوا : والإيمان هوالتوحيد ، والأعمال لا تسمى توحيداً ، فليست إيماناً »[1] .

فهذه أربع شبه - وبعضها يدخل في البعض الآخر . فلنبدأ بردّ هذه الشبهات واحدة واحدة .

الرد على الشبهة الأولى :

أمّا قولهم « إنّ الإيمان شيء واحد لا يتجزأ » ، فيردّ عليه من وجوه شرعية وعقلية ولغوية .

فأما من ناحية الشرع ، فإنّ هذا القول مخالفٌ لنصوص كثيرة في الكتاب والسنة تبيّن أنّ الإيمان يتبعّض ، كقوله ﷺ : « الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لا إِلَهَ إِلا اللهُ ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ »[2] ، ومنها قوله ﷺ : « يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ شَعِيرَةٍ مِنْ إِيمَانٍ ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ بُرَّةٍ مِنْ إِيمَانٍ ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ

---

(١) الفصل (٣/ ٢٢٧-٢٢٨) .

(٢) متفق عليه من رواية أبي هريرة . رواه البخاري في كتاب الإيمان ، باب أصول الإيمان (١/ ١٨ ، حديث ٩) ، ورواه مسلم في كتاب الإيمان ، باب عدد شعب الإيمان (١/ ١٩٤ ، حديث ١٥١) .

لا إِلَهَ إِلا اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيمَانٍ »[١] ، وغير ذلك من النصوص ، وقد سبق ذكر بعضها في المبحث السابق .

ومن ناحية العقل : « فإنّ الحقيقة الجامعة لأمور ، سواء كانت في الأعيان أوالأعراض - إذا زال بعض تلك الأمور فقد يزول سائرها وقد لا يزول ، ولا يلزم من زوال بعض الأمور المجتمعة زوال سائرها ، وسواء سميت مركبة أومؤلفة أوغير ذلك ، لا يلزم من زوال بعض الأجزاء زوال سائرها . وما مثّلوا به من العشرة والسكنجبين مطابق لذلك ، فإنّ الواحد من العشرة إذا زال لم يلزم زوال التسعة ، بل قد تبقى التسعة . . . »[٢] .

وأما من ناحية اللغة ، فيقول شيخ الإسلام : « وأمّا زوال الاسم فيقال لهم . . . هذا بحث لفظي إذا قدّر أنّ الإيمان له أبعاض وشعب . . . » ثمّ بيّن شيخ الإسلام أنّ الإيمان فعلًا له أبعاض وشعب ، ثمّ قال : « . . . يبقى النزاع : هل يلزم زوال الاسم بزوال بعض الأجزاء ؟ فيقال لهم : المركّبات في ذلك على وجهين ، منها ما يكون التركيب شرطاً في إطلاق الاسم ، ومنها ما لا يكون كذلك . فالأول كاسم العشرة ، وكذلك السكنجبين . ومنها ما يبقى الاسم بعد زوال بعض الأجزاء ، وجميع المركبات المتشابهة الأجزاء من هذا الباب ، وكذلك كثير من المختلفة الأجزاء ، فإنّ المكيلات والموزونات تسمى حنطة وهي بعد النقص حنطة ، وكذلك التراب والماء ونحوذلك . وكذلك لفظ العبادة ، والطاعة ، والخير

---

(١) متفق عليه من رواية أنس بن مالك . رواه البخاري في كتاب الإيمان ، باب زيادة الإيمان ونقصانه (حديث ٤٤) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب حديث الشفاعة (٣/ ٥٦ ، حديث ٤٧٧) .

(٢) من كلام شيخ الإسلام في مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥١٤) .

والحسنة ، والإحسان ، والصدقة ، والعلم ، ونحوذلك ، مما يدخل فيه أمور كثيرة ، يطلق الاسم عليها قليلها وكثيرها ، وعند زوال بعض الأجزاء وبقاء بعض . . . وإذا كانت المركبات على نوعين ، بل غالبها من هذا النوع [يقصد النوع الثاني] لم يصح قولهم إنّه إذا زال جزؤه لزم أن يزول الاسم إذا أمكن أن يبقى الاسم مع بقاء الجزء الباقي . ومعلوم أنّ اسم الإيمان من هذا الباب ، فإنّ النبي ﷺ قال : « الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ، والحياء شعبة من الإيمان » ، ثم من المعلوم أنّه إذا زالت الإماطة ونحوها لم يزل اسم الإيمان . وقد ثبت عنه ﷺ في الصحيحين أنّه قال : « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان »[١] ، فأخبر أنّه يتبعّض ويبقى بعضه ، وأنّ ذاك من الإيمان ، فعلم أنّ بعض الإيمان يزول ويبقى بعضه ، وهذا ينقض مآخذهم الفاسدة ، ويبيّن أنّ اسم الإيمان مثل اسم القرآن والصلاة والحج ونحوذلك . . . »[٢] .

ولقد أطال شيخ الإسلام النفس في الردّ على هذه الشبهة ، وممّا ذكرته من كلامه فيه كفاية[٣] .

الردّ على الشبهة الثانية :

وأمّا احتجاجهم بإيمان الملائكة ، فهذه الشبهة في الحقيقة مبنية على

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥١٦-٥١٧) .

(٣) ومن أراد التوسع ، فليراجع : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥١١ - ٥٢٨) ، ولقد لخّص أهم نقاط ردّه فضيلة الشيخ د ./ عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد في رسالته (زيادة الإيمان ونقصانه) بأسلوب ميسّر ، فليراجع (انظر : ص ٣٤٩-٣٥٦ من الرسالة) .

الشبهة الأولى ، لأنها مبنيّة على إنكار تبعّض الإيمان وتجزئه . ولمزيد من الإيضاح لردّ هذه الشبهة ، نقول : إنّ عقيدة أهل السنة أنّ الإيمان يتنوّع باعتبار المخاطبين به . فيجب على كلّ واحدٍ من الإيمان بحسب علمه ومقامه وحاله ما لا يجب على غيره ، وهذا من لوازم القول بتبعّض الإيمان .

قال شيخ الإسلام : « الإيمان والكفر يختلف باختلاف المكلّف وبلوغ التكليف له ، وبزوال الخطاب الذي به التكليف ونحوذلك . . . فإنّ الله لمّا بعث محمداً رسولًا إلى الخلق ، كان الواجب على الخلق تصديقه فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر ، ولم يأمرهم حينئذ بالصلوات الخمس ، ولا صيام شهر رمضان ، ولا حج البيت ، ولا حرّم عليهم الخمر والربا ، ونحوذلك ، ولا كان أكثر القرآن قد نزل ، فمن صدّقه حينئذ فيما نزل من القرآن وأقرّ بما أمر به من الشهادتين وتوابع ذلك ، كان ذلك الشخص حينئذ مؤمناً تام الإيمان الذي وجب عليه ، وإن كان مثل ذلك الإيمان لوأتى به بعد الهجرة لم يقبل منه ، ولواقتصر عليه كان كافراً . قال الإمام أحمد : كان بدء الإيمان ناقصاً ، فجعل يزيد حتى كمل ، ولهذا قال الله تعالى عام حجة الوداع ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة: ٣] . . . إلخ كلامه »[١] .

وقال أيضاً في معرض كلام له عن المرجئة : « قالوا : لوأنّ رجلًا آمن بالله ورسوله ضحوة ومات قبل أن يجب عليه شيء من الأعمال مات مؤمناً ، وكان من أهل الجنّة ، فدلّ على أنّ الأعمال ليست من الإيمان . . . [ثمّ بيّن أهمّ

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٥١٨/٧) .

شبهاتهم ، وقال :] أحدها ، ظنّهم أنّ الإيمان الذي فرضه الله على العباد متماثل في حقّ العباد ، وأنّ الإيمان الذي يجب على شخصٍ يجب مثله على كل شخص ، وليس الأمر كذلك ، فإنّ أتباع الأنبياء المتقدمين أوجب الله عليهم من الإيمان ما لم يوجبه على أمّة محمد ، وأوجب على أمة محمد من الإيمان ما لم يوجبه على غيرهم ، والإيمان الذي كان يجب قبل نزول جميع القرآن ليس هومثل الإيمان الذي يجب بعد نزول القرآن ، والإيمان الذي يجب على من عرف ما أخبر به الرسول مفصلًا ليس مثل الإيمان الذي يجب على من عرف ما أخبر به مجملًا . . . وأيضاً ، لوقدّر أنّه عاش فلا يجب على كل واحد من العامة أن يعرف كل ما أمر به الرسول ، وكل ما نهى عنه ، وكل ما أخبر به ، بل إنّما عليه أن يعرف ما يجب عليه هووما يحرم عليه ، فمن لا مال له لا يجب عليه أن يعرف أمره المفصل في الزكاة ، ومن لا استطاعة له على الحج ليس عليه أن يعرف أمره المفصل في المناسك ، ومن لم يتزوج ليس عليه أن يعرف ما وجب للزوجة ، فصار يجب من الإيمان تصديقاً وعملًا على أشخاص ما لا يجب على آخرين »[١] .

وقال أيضاً : « إنّ أصل أهل السنة أنّ الإيمان يتفاضل من وجهين : من جهة أمر الربّ ومن جهة فعل العبد . **أمّا الأول** ، فإنّه ليس الإيمان الذي أمر به شخص من المؤمنين هوالإيمان الذي أمر به كل شخص . . . فقد تبيّن أنّ الإيمان الذي أوجبه الله على عباده يتنوّع ويتفاضل ، ويتباينون فيه تبايناً عظيماً ، فيجب على الملائكة من الإيمان ما لا يجب على البشر ، ويجب على الأنبياء من الإيمان ما لا يجب على غيرهم . . . إلخ كلامه »[٢] .

---

(١) كتاب الإيمان (ص ١٨٤-١٨٥) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ٥١) .

ويؤيّد هذا ما رواه الآجري عن محمد بن عبد الملك المصّيصي أنه قال : « كنّا عند سفيان بن عيينة في سنة سبعين ومائة ، فسأله رجل عن الإيمان ؟

فقال : قول وعمل .

قال : يزيد وينقص ؟

قال : يزيد ما شاء الله ، وينقص حتى لا يبقى شيء منه ، مثل هذا - وأشار سفيان بيده .

فقال الرجل : كيف نصنع بقوم عندنا يزعمون أنّ الإيمان قول بلا عمل ؟

قال سفيان : « كان القول قولهم قبل أن تنزل أحكام الإيمان وحدوده ، ثمّ إنّ الله تعالى بعث نبينا محمداً ﷺ إلى الناس كلّهم كافة أن يقولوا : لا إله إلا الله ، وأنّه رسول الله . فإذا قالوها ، عصموا بها دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله تعالى . فلما علم الله تعالى صدق ذلك من قلوبهم ، أمره أن يأمرهم بالصلاة ، فأمرهم ففعلوا . فوالله لولم يفعلوا ما نفعهم الإقرار الأول ، فلما علم الله صدق ذلك من قلوبهم ، أمره أن يأمرهم بالهجرة إلى المدينة ، فأمرهم ففعلوا ، فوالله لولم يفعلوا ما نفعهم الإقرار الأول ولا صلاتهم ، فلما علم الله صدق ذلك من قلوبهم أمره أن يأمرهم بالرجوع إلى مكة فيقاتلوا آباءهم وأبناءهم حتى يقولوا كقولهم ، ويصلوا صلاتهم ، ويهاجروا هجرتهم ، فأمرهم ففعلوا ، حتى أتى أحدهم برأس أبيه فقال : يا رسول الله هذا رأس شيخ الكافرين . فوالله لولم يفعلوا ما نفعهم الإقرار الأول ، ولا صلاتهم ولا هجرتهم ولا قتالهم . . . (وذكر أحكاماً أخر ، ثم قال :) فلما علم الله الصدق من قلوبهم فيما تتابع عليهم من شرائع الإيمان وحدوده ، قال له : قل لهم : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ

نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ﴾ [المائدة: ٣] »(١) .

فهذا الأثر من هذا الإمام الجليل يدل دلالة واضحة على أنّ الإيمان يختلف بحسب المخاطبين وبحسب ما يؤمرون به من الأوامر والنواهي .

وهكذا إيمان الملائكة ، فالملائكة صدّقوا بكلمات الله وامتثلوا أوامره بحسب ما جاءهم من عند الله . ويدلّ على ذلك قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ قَالُواْ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ﴾ [سبأ: ٢٣] ، وفسّر هذه الآية في الحديث الذي رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنّه قال : « إِذَا تَكَلَّمَ اللهُ بِالْوَحْيِ سَمِعَ أَهْلُ السَّمَاءِ لِلسَّمَاءِ صَلْصَلَةً كَجَرِّ السِّلْسِلَةِ عَلَى الصَّفَا ، فَيُصْعَقُونَ فَلا يَزَالُونَ كَذَلِكَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ جِبْرِيلُ ، حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ جِبْرِيلُ فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ . قَالَ : فَيَقُولُونَ : يَا جِبْرِيلُ مَاذَا قَالَ رَبُّكَ ؟ فَيَقُولُ : الْحَقَّ ، فَيَقُولُونَ : الْحَقَّ الْحَقَّ »(٢) . فهذا الحديث فيه دلالة على أنّ الملائكة يؤمنون بما يأتيهم من عند الله ، فكلّما سمعوا كلام الله يخرّون خوفاً من كلامه ، ثمّ يسألون جبريل : « ماذا قال ربّكم » ، فلما يسمعونه يصدّقونه ويقولون : « الحقّ الحقّ » .

وبهذا تبيّن بطلان هذه الشبهة ، مع أنّها في الحقيقة مبنية على الشبهة التي قبلها .

الردّ على الشبهة الثالثة :

وأمّا قولهم إنّ الإيمان لغة هوالتصديق ، فهذا ليس بمسلّم ، فبين هذين

---

(١) الشريعة (١/٢٤٨-٢٣٩) .

(٢) رواه بهذا اللفظ أبوداود في سننه (٤٧٣٨) ، ورواه بلفظ مقارب البخاري في صحيحه (حديث ٤٧٠١) .

اللّفظين فروق لفظية ومعنوية[1] .

فمن الفروق اللفظية : أنّ (الإيمان) يختلف عن (التصديق) من جهة التعدّي ، حيث إنّ لفظ (آمن) لا يتعدّى إلا بحرف ، إما الباء - وهوالأكثر ، وإمّا باللام . تقول : آمنت به ، وآمن له ، بخلاف صدّق ، فإنّه يتعدّى بنفسه ، تقول : صدّقه .

ومن الفروق المعنوية :

أولًا : أنّ الإيمان لا يستعمل في جميع الأخبار ، فلا يستعمل إلا في الأخبار عن الأمور الغائبة ، بخلاف لفظ (التصديق) فإنّه يستعمل في جميع الأخبار .

ثانياً : أنّ (الإيمان) مأخوذ من (الأمن) الذي يدلّ على الطمأنينة ، والأمن ضدّ الخوف ، فهويتضمن معنى زائداً عن مجرّد التصديق ، أي : التصديق مع الأمن والطمأنينة ، « فمن أخبر الرجل بخبر لا يتضمّن طمأنينة إلى المخبر ، لا يقال فيه : آمن له ، بخلاف الخبر الذي يتضمّن طمأنينة إلى المخبر والمخبر قد يتضمن خبره طاعة المستمع له وقد لا يتضمن إلا مجرّد الطمأنينة إلى صدقه ، فإذا تضمّن طاعة المستمع لم يكن مؤمناً للمخبر إلا بالتزام طاعته مع تصديقه »[2] .

ثالثاً : أنّ الإيمان لا يقابله التكذيب ، بل المعروف أنّ الإيمان يقابله الكفر ، والكفر أعمّ من التكذيب ، حيث قد يصدّق الرجل أمراً بقلبه ولكن لا يكون مؤمناً به ، مثل من قال : أنا أعلم أنّك صادق فيما تخبر عنه

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/٥٢٩-٥٣٥) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/٥٣١) .

ولكن سأعاديك وأحاربك ، فهذا لا يسمّى مؤمناً مع أنه يسمّى مصدّقاً . وأدلّ دليلٍ على هذا كفر إبليس ، فإنّ إبليس لم يكن كفره من جهة تكذيبه لخبرٍ ما ، بل كان كفره الإباء والاستكبار عن امتثال أمر الله .

وبهذا كلّه يتبيّن أنّ الإيمان ليس مجرّد التصديق[(١)] .

الردّ على الشبهة الرابعة :

وأمّا قولهم بأنّ الإيمان هوالتوحيد ، والأعمال لا تسمّى توحيداً ، فهذه محاولة منهم لتمويه هذه الألفاظ الشرعية . فالتوحيد جزء من الإيمان ، والإيمان أشمل منه . والتوحيد مستلزم للإيمان الصحيح ، والإيمان متضمن للتوحيد . فالنبي ﷺ عرّف الإيمان بأنه الإيمان « . . . بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره » ، والتوحيد هوالإيمان بالله وحده فحسب .

ثمّ إنّ الأعمال تسمّى إيماناً ، وإسلاماً ، وديناً .

ففي حديث وفد عبد القيس الذي سبق ذكره ، قال النبي ﷺ لهم : « آمُرُكُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللهِ وَحْدَه : وَهَلْ تَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَإِقَامُ الصَّلاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَتُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ »[(٢)] فسمّى هذه الأعمال إيماناً .

وفي الحديث المشهور عَنِ ابْنِ عُمَرَ مرفوعاً : « بُنِيَ الإِسْلامُ عَلَى خَمْسٍ :

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٢٩٠-٢٩٣) و(٧/ ٥٢٩-٥٤٣) .

(٢) متفق عليه من رواية ابن عباس . رواه البخاري في كتاب الزكاة ، باب وجوب الزكاة (٣/ ٣٠٨ ، حديث ١٣٩٨) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله وشرائع الدين (١/ ١٣٢ ، حديث ١١٥) .

شَهَادَةِ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ وَإِقَام الصَّلاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَصَوْمِ رَمَضَانَ »(١) ، فسميت الأعمال إسلاماً .

وسمّى النبي ﷺ النساء « نَاقِصَاتُ عَقْلٍ ودِيْنٍ »(٢) ، ثم فسّر نقصان الدين بكونهنّ يتركن الصلاة والصوم وقت حيضهنّ(٣) ، ممّا يدلّ على أنّ الأعمال من الدين .

قال ابن حزم : « وقال تعالى ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩] وقال تعالى ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥] ، فنصّ تعالى على أن الدين هو الإسلام ، ونص قبل على أن العبادات كلها والصلاة والزكاة هي الدين ، فأنتج ذلك يقيناً أنّ العبادات هي الدين ، والدين هو الإسلام ، فالعبادات كلها من الإسلام . وقال عز وجل ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [الحجرات: ١٧] ، وقال تعالى ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦] ، فهذا

---

(١) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب دعاؤكم إيمانكم (١/ ١٧ ، حديث ٨)

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الحيض ، باب ترك الحائض الصوم (حديث ٢٩٨) ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات (١/ ٢٥٣ ، حديث ٢٣٨) .

(٣) الحديث متفق عليه من رواية أبي سعيد الخدري ، فرواه البخاري في كتاب الحيض ، باب ترك الحائض الصوم (حديث ٢٩٨) ، ورواه مسلم في كتاب الإيمان ، باب نقصان الإيمان بنقص الطاعات (٢/ ٢٥٦ ، حديث ٢٣٩) .

نص جلي على أن الإسلام هوالإيمان[١] ، وقد وجب قبل بما ذكرنا أن أعمال البر كلها هي الإسلام والإسلام هوالإيمان فأعمال البر كلها إيمان ، وهذا برهان ضروري لا محيد عنه »[٢] .

وصرّح بعض الأشاعرة بهذه الحقيقة ، فهذا الإمام النووي - وهومع جلالته وإمامته تأثر بأبي الحسن الأشعري في مسألة الإيمان وغيرها ، مع أنّه لم يكن أشعرياً محضاً - قال : « وأمّا وصفه ﷺ النساء بنقصان الدين لتركهن الصلاة والصوم في زمن الحيض فقد يستشكل معناه ، وليس بمشكل بل هوظاهر . . . وقد قدمنا أيضا في مواضع أنّ الطاعات تسمى إيماناً وديناً ، وإذا ثبت هذا علمنا أن من كثرت عبادته زاد إيمانه ودينه ، ومن نقصت عبادته نقص دينه »[٣] .

فبهذا ثبت أنّ الأعمال تسمى إيماناً وديناً وإسلاماً ، وأمّا (التوحيد) فهومستلزم لبقية أركان الإيمان ، وهوركنه الأساسي ، والعمل ملازم للإيمان كما بيّنا سابقاً .

ثمّ لا نسلّم لهم أنّ الأعمال الظاهرة لا تسمّى تصديقاً ، حيث جاءت النصوص بتسمية الأعمال تصديقاً . فعن أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النبي ﷺ : « إِنَّ اللهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزِّنَا ، أَدْرَكَ ذَلِكَ لا مَحَالَةَ . فَزِنَا

---

(١) اختلف العلماء في العلاقة بين الإسلام والإيمان ، فقال بعضهم إنهما مترادفتان ، وقيل : إنّ الإسلام أعمّ من الإيمان ، وقيل : إذا اجتمع اللفظان افترقا ، وإذا افترقا اجتمعا ، وهذا الأخير هوالذي رجّحه جمهور العلماء ، والله أعلم . راجع : شرح العقيدة الطحاوية (ص ٣٧٣) .

(٢) الفصل في الملل (٣/ ١٠٩) .

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم للنووي (٢/ ٢٥٥) .

الْعَيْنِ النَّظَرُ ، وَزِنَا اللِّسَانِ الْمَنْطِقُ ، وَالنَّفْسُ تَمَنَّى وَتَشْتَهِي ، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَيُكَذِّبُهُ »(١) . فسمّى عمل الفرج تصديقاً لتمنّي القلب .

وأخيراً ، نقول لهم : هب أنّ الإيمان لغة هوالتصديق . فإذا تعارضت الحقيقة الشرعية مع الحقيقة اللغوية ، وجب تقديم الحقيقة الشرعية على اللغوية ، فالله جلّ وعلا خاطبنا بألفاظ كان لها معنى قبل الإسلام ، ولكن لمّا نزل القرآن عرّفت هذه الألفاظ بحقائق ، وقيّدها بقيود لم تكن لها من قبل ، مثل (الصلاة) و(الزكاة) و(الجهاد) وغير ذلك . فلفظ الإيمان ، إن كان بمعنى (التصديق) قبل نزول القرآن ، فقد بيّن القرآن أنّه لا يكتفى فيه بتصديق القلب ، بل لا بدّ معه من عمل هوموجبٌ لهذا التصديق(٢) .

وبهذا كله يتبيّن بطلان تعلّق الجهمية بهذه الشبهة .

ومن أوجه الردّ على قول جهم في الإيمان والكفر ، أنّ قوله يستلزم لوازم فاسدة ، كما سيأتي .

٣ - من اللوازم الباطلة التي تلزم من قول جهم في الإيمان : أنّ إبليس وفرعون وغيرهما مؤمنان

من أخطر لوازم قول جهم الباطلة في الإيمان : أنه يجب أن يُعتبر كلّ من عرف ربّه ولم يعبده أواستكبر عن عبادته مؤمناً كامل الإيمان ، مثل أبي جهل وفرعون وإبليس واليهود . ويتفرّع عن هذا اللازم الفاسد : أنّ من عمل الأعمال الكفرية مع علمه بوجود الله مؤمن كامل الإيمان - وهذا

---

(١) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الاستئذان ، باب زنا الجوارح دون الفرج (١١/٢٨ ، حديث ٦٢٤٣) .

(٢) انظر كلام شيخ الإسلام حول هذه النقطة في كتاب الإيمان (ص ١٢١-١٢٣) .

اللازم سنخصّص له كلاماً في الفقرة القادمة .

ولقد ردّ كثير من أئمة السلف على جهم بذكر لوازم قوله هذا ، أمثال أبي عبيد القاسم بن سلّام ، والإمام أحمد ، ووكيع بن الجرّاح ، ثم تابعهم على ذلك علماء السنة أمثال شيخ الإسلام وابن القيّم وغيرهم .

ولكنّ هذا اللازم لم أجد أحداً ذكر أنّ جهماً التزمه - ولا أظنه يستطيع ذلك ، مع أنّه لازم لقوله لا محالة .

قال أبوعبيد القاسم بن سلّام : « قالت الجهمية : الإيمان معرفة الله بالقلب وإن لم يكن معها شهادة لسان ولا إقرار بنبوة ولا شيء من أداء الفرائض . احتجوا في ذلك بإيمان الملائكة ، فقالوا : قد كانوا مؤمنين قبل أن يخلق الله الرسل . . . (ثم ذكر الفرق الأخرى ، إلى أن قال) . . . وكل هذه الأصناف يكسر قولهم ما وصفنا به « باب الخروج من الإيمان بالذنوب » إلا الجهمية ، فإن الكاسر لقولهم قول أهل الملة وتكذيب القرآن إياهم حين قال ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٤٦] ، وقوله : ﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [النمل: ١٤] . فأخبر الله عنهم بالكفر إذ أنكروا بالألسنة ، وقد كانت قلوبهم بها عارفة ، ثم أخبر الله عز وجل عن إبليس أنه كان من الكافرين ، وهوعارف بالله بقلبه ولسانه أيضاً ، في أشياء كثيرة يطول ذكرها ، كلها ترد قولهم أشد الرد ، وتبطله أقبح الإبطال »[1] .

وقال الإمام أحمد : « الجهمية تقول : إذا عرف ربه بقلبه وإن لم تعمل جوارحه فهومؤمن ، وهذا كفر إبليس ، قد عرف ربه بقلبه ، فقال : رب

(١) كتاب الإيمان (ص ٥٠-٥١) .

بما أغويتني »[١] .

ونقل الآجرّي عن وكيع بن الجرّاح قوله : « أهل السنة يقولون : الإيمان قول وعمل . والمرجئة يقولون : الإيمان قول . والجهمية يقولون : الإيمان المعرفة »[٢] ، ثم قال الآجري : « ومن قال الإيمان المعرفة ، دون القول والعمل ، فقد أتى بأعظم من مقالة من قال الإيمان قول ، ولزمه أن يكون إبليس على قوله مؤمناً ، لأن إبليس قد عرف ربّه . . . ويلزم أن تكون اليهود لمعرفتهم بالله وبرسوله أن يكونوا مؤمنين . . . فقد أخبر عز وجل أنّهم يعرفون الله تعالى ورسوله . ويقال لهم : أيش الفرق بين الإسلام والكفر ؟ وقد علمنا أنّ أهل الكفر قد عرفوا بعقولهم أنّ الله خلق السموات والأرض وما بينهما ، ولا ينجيهم في ظلمات البرّ والبحر إلا الله ، وإذا أصابتهم الشدائد لا يدعون إلا الله ، فعلى قولهم إن الإيمان المعرفة ، كل هؤلاء مثل من قال الإيمان معرفة »[٣] .

وقال ابن بطة العكبري عن من قال إنّ الإيمان مجرّد المعرفة أنّه : « . . . قد افترى على الله عز وجل ، وفضّل الباطل على الحق ، وجعل إبليس وإبراهيم خليل الرحمن وموسى الكليم في الإيمان سواء ، لأنّ إبليس قد عرف ربّه . . . ويلزمه على أصل مذهبه الخبيث أن يكون من آمن بالنبي ﷺ من أصحابه وأهل بيته ومن جاهد معه وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه وهاجروا إليه ، والذين كذّبوه وحاربوه في الإيمان عندهم سواء ،

---

(١) السنة للخلال (٥/ ١٢٢) .

(٢) ابن بطة في الإبانة ، كتاب الإيمان (٢/ ٨٠٤) .

(٣) الشريعة (١/ ٣١١) ، والعبارة هكذا في الأصل ، والظاهر أنّ فيها سقطاً أوتحريفاً ، ولم يتبيّن لي إلى الآن وجه تصحيحه .

لأنّ قريشاً قد كانت تعرف الله عزّ وجلّ وتعلم أنّه خلقها ، وبذلك وصفهم الله عز وجل في آي كثير من كتابه ، وكذلك اليهود والنصارى قد عرفوا الله وعرفوا رسوله وعلموا ذلك بقلوبهم . . . » إلى أن قال : « هذا أبوجهل ، قد عرف بقلبه وعلم أنّ محمداً رسول الله ، فيلزم صاحب هذه المقالة أن يلحقه في الإيمان بأهل بدر والحديبية وأصحاب الشجرة من أهل بيعة الرضوان ، غضب الله على صاحب هذه المقالة وأصلاه ناراً خالداً فيها فإنّه لم يفرّق بين الحق والباطل ، ولا بين المؤمن والكافر ، ولا بين الصالح والطالح »(١) .

وقال ابن حزم : « وقال تعالى : ﴿ فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَٰتُنَا مُبۡصِرَةٗ قَالُواْ هَٰذَا سِحۡرٞ مُّبِينٞ * وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴾ [النمل: ١٣-١٤] . قال أبومحمد : وهذا أيضاً نصّ جليّ لا يحتمل تأويلًا على أن الكفار جحدوا بألسنتهم الآيات التي أتى بها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام واستيقنوا بقلوبهم أنها حق ولم يجحدوا قط أنها كانت ، وإنما جحدوا أنها من عند الله . فصح أن الذي استيقنوا منها هوالذي جحدوا ، وهذا يبطل قول من قال من هذه الطائفة أنهم إنما استيقنوا كونها ، وهي عندهم حيل لا حقائق ، إذ لوكان ذلك لكان هذا القول من الله تعالى كذباً ، تعالى الله عن ذلك ، لأنهم لم يجحدوا كونها وإنما جحدوا أنها من عند الله . وهذا الذي جحدوا هوالذي استيقنوا بنص الآية . وقال تعالى حاكياً عن موسى عليه السلام أنه قال لفرعون ﴿ قَالَ لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰفِرۡعَوۡنُ مَثۡبُورٗا ﴾ [الإسراء: ١٠٢] فمن قال : إن فرعون لم يعلم أن الله تعالى حق ،

(١) رواه ابن بطة في الإبانة ، كتاب الإيمان (٢/ ٨٩٣-٨٩٦) .

ولا عَلِمَ أن معجزات موسى عليه السلام حق من عند الله تعالى ، فقد كذَّبَ ربه تعالى ، وهذا كفر مجرد »[١] . وقال أيضاً إنّه يلزم جهماً : « أنّ إبليس مؤمن ، وأنّ اليهود والنصارى الذين حاربوا رسول الله ﷺ مؤمنون أولياء الله تعالى ، من أهل الجنة ، لأنّ كل هؤلاء عرفوا الله بقلوبهم وعرفوا صحة نبوة رسوله ﷺ بقلوبهم »[٢] .

وأنشد الإمام القيّم ابن القيّم في قصيدته المشهورة بالنونية أبياتاً رائعة جميلة ، فقال عن الجهمية[٣] :

قالوا وإقرار العباد بأنه خلاّ قهم هو منتهى الإيمان
والناس في الإيمان شيء واحد كالمشط عند تماثل الأسنان
فاسأل أبا جهل وشيعته ومَنْ والاهم من عابدي الأوثان
وسل اليهود وكل أقلف مشرك عبد المسيح مقبل الصلبان
واسأل ثمود وعاد بل سل قبلهم أعداء نوح أمة الطوفان
واسأل أبا الجنّ اللعين أتعرف ال خلاّق أم أصبحت ذا نكران
واسأل شرار الخلق أعني أمة لوطية هم ناكحوا الذكران
واسأل كذاك إمام كل معطل فرعون مع قارون مع هامان
هل كان فيهم منكر للخالق الر بّ العظيم مكوِّن الأكوان
فليبشروا ما فيهموا من كافر هم عند جهمٍ كاملوا الإيمان

---

(١) الفصل في الملل لابن حزم (٣/ ٢٣٤) .
(٢) المحلّى لابن حزم (١١/ ١٢٢) .
(٣) شرح قصيدة ابن القيم ١/ ٦٥ .

وقيل : إنّ واصل بن عطاء المعتزلي ألزمه بذلك أيضاً[١] .

٤ - من لوازم قول جهم في الإيمان : أنّ الأعمال الكفرية ليست بكفر وهذا اللازم قد صرّح به جهم نفسه ، كما نقله عنه أصحاب كتب المقالات .

سبق أن ذكرنا كلام الأشعري فيه : « وزعم الجهم أنه لا يكفّر إلا الجهل ، ولا كافر إلا جاهل بالله سبحانه ، وأن قول ثالث ثلاثة ليس بكفر ، ولا يظهر إلا من كافر ، لأنا وقفنا على أن من قال ذلك فكافر »[٢] .

وقال ابن حزم إنّ جهماً كان يقول « إنّ الإيمان هوالتصديق بالقلب فقط ، وإن أعلن الكفر وجحد النبوة وصرّح بالتثليث وعبد الصليب في دار الإسلام ، دون تقية »[٣] .

وقال شيخ الإسلام إنّ الجهم كان يقول : « يمكن أن يصدّق بقلبه ، ولا يظهر بلسانه إلا كلمة الكفر ، مع قدرته على إظهارها ، فيكون الذي في القلب

---

(١) حيث جاء في (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) للقاضي عبد الجبار (ص . ٢٤١) أنّ واصلًا بعث حفص بن سالم لمناظرة جهم في مسألة الإيمان وقال له : « إذا وصلت إلى بلده فالزم سارية ثم استدع مناظرة جهم ، و. . .سله عن الإيمان : خصلة واحدة أم خصال؟ فإن قال : بل خصلة واحدة وهي المعرفة ، فقل له : فمن أصاب هذه الخصلة فقد أصاب الإيمان كله؟ فإذا قال : نعم ، فقل له : فمن أخطأها أصاب الكفر كله؟ فإذا قال : نعم ، ولا بدّ له ، فيجب أن يكون اليهودي نصرانياً والنصراني مجوسياً . . . » . وقد بيّنت سابقاً أنّ هذه القصة غير ثابتة ، والله أعلم (راجع : ص ٩٢ من البحث) .

(٢) المقالات (١/ ٤٧٧) .

(٣) المحلى (١١/ ١٢٢) . وانظر كذلك : الفصل له (٢/ ٨٨) ، و(٣/ ١٠٥) .

إيماناً نافعاً له في الآخرة ، وقالوا - يعني الجهم وأتباعه - : حيث حكم الشارع بكفر أحد بعمل أوقول فلكونه دليلًا على انتفاء ما في القلب »[١] .

فعند جهم ، الأعمال الكفرية ليست بكفر ، بل هذه الأعمال دليل على كفر فاعلها وأمارة عليه . فمن حكم الشارع بكفره ، دلّ ذلك على انتفاء التصديق والعلم من قلبه .

وقد ردّ على هذا اللازم كثير من علماء السلف .

قال أبوعبيد القاسم بن سلّام : « وزعمت هذه الفرقة أنّ الله رضي عنهم بالمعرفة . ولوكان أمر الله تعالى ودينه على ما يقول هؤلاء ما عُرف الإسلام بالجاهلية ، ولا فرقت الملل بعضها عن بعض ، إذ كان يرضى منهم بالدعوى على قلوبهم ، غير إظهار الإقرار بما جاءت به النبوة ، والبراءة ممّا سواها ، وخلع الأنداد والآلهة بالألسنة بعد القلوب ، ولوكان هذا يكون مؤمناً ثم شهد رجل بلسانه : أنّ الله ثاني اثنين ، كما يقول المجوس والزنادقة ، أوثالث ثلاثة كقول النصارى ، وصلّى للصليب ، وعبد النيران ، بعد أن يكون قلبه على معرفة بالله ، لكن يلزم قائل هذه المقالة أن يجعله مؤمناً مستكمل الإيمان ، كإيمان الملائكة والنبيين . فهل يلفظ بهذا أحدٌ يعرف الله تعالى أويكون مؤمن له بكتاب أورسول ؟ وهذا عندنا كفر لن يبلغه إبليس فمن دونه من الكفار قطّ »[٢] .

وقال ابن بطة العكبري : « فاحذروا رحمكم الله مجالسة قوم مرقوا من الدين ، فإنّهم جحدوا التنزيل وخالفوا الرسول وخرجوا عن إجماع علماء

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام(٧/ ٦٤٤) .

(٢) كتاب الإيمان (ص ٣١-٣٢) .

المسلمين ، وهم قوم يقولون : الإيمان قول بلا عمل ، ويقولون : إنّ الله عزّ وجلّ فرض على عباده الفرائض ولم يرد منهم أن يعملوها ، وليس بضائر لهم أن يتركوها ، وحرّم عليهم الحرام فهم مؤمنون وإن ارتكبوها ، وإنّما الإيمان عندهم أن يعترفوا بوجوب الفرائض وأن يتركوها ، ويعرفوا المحارم وإن استحلوها ، ويقولون : إنّ المعرفة بالله إيمان يغني عن الطاعة ، وإنّ من عرف الله تعالى بقلبه فهومؤمن ، وإنّ المؤمن بلسانه والعارف بقلبه مؤمن كامل الإيمان كإيمان جبريل . . . وكل هذا كفر وضلال وخارج بأهله عن شريعة الإسلام ، وقد أكفر الله القائل بهذه المقالات في كتابه والرسول ﷺ في سنّته وجماعة العلماء باتفاقهم »[1] .

وبيّن الإمام أحمد أنّه يلزم القائل بقول الجهم أن يقول : إذا أقرّ ثم شدّ الزنار في وسطه ، وصلّى للصليب ، وأتى الكنائس والبيع ، وعمل الكبائر كلها ، وعَمِل عَمَل أهل الكتاب كلها ، إلا أنه في ذلك مقرّ بالله فيلزمه أن يكون مؤمناً . وهذه الأشياء من أشنع ما يلزمهم[2] . ونقل شيخ الإسلام هذا عن الإمام أحمد ثم قال : « قلت : هذا الذي ذكره الإمام أحمد من أحسن ما احتج به الناس عليهم . جمع في ذلك جملًا ، يقول غيره بعضها وهذا الإلزام لا محيد لهم عنه ، ولهذا لما عرف متكلمهم مثل جهم ومن وافقه أنه لازم التزموه ، وقالوا : لوفعل من الأفعال الظاهرة لم يكن بذلك كافراً في الباطن ، لكن يكون دليلًا على الكفر في أحكام الدنيا . فإذا احتج عليهم بنصوص تقتضي أن يكون كافراً في أحكام الآخرة قالوا :

---

(١) الإبانة ، كتاب الإيمان (٢/ ٨٩٣) .

(٢) انظر : السنة للخلال (٤/ ٢٨) .

فهذه النصوص تدل على أنه في الباطن ليس معه من معرفة الله شيء ، فإنها عندهم شيء واحد ، فخالفوا صريح المعقول وصريح الشرع »[١] .

ولقد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية على قول جهم هذا في مواضع كثيرة من كتبه ، وممّا قال : « فهؤلاء القائلون بقول جهم والصالحي قد صرّحوا بأن سبّ الله ورسوله والتكلم بالتثليث وكل كلمة من كلام الكفر ليس هوكفراً في الباطن ، ولكنه دليل في الظاهر على الكفر ، ويجوز مع هذا أن يكون هذا السابّ الشاتم في الباطن عارفاً بالله موحداً له مؤمناً به . فإذا أقيمت عليهم الحجة بنصّ أوإجماع أن هذا كافر باطناً وظاهراً ، قالوا : هذا يقتضي أنّ ذلك مستلزم للتكذيب الباطن ، وأنّ الإيمان يستلزم عدم ذلك . فيقال لهم : معنا أمران معلومان : **أحدها** معلوم بالاضطرار من الدين ، **والثاني** معلوم بالاضطرار من أنفسنا عند التأمل .

أمّا الأول ، فإنّا نعلم أنّ من سبّ الله ورسوله طوعاً بغير كره ، بل من تكلّم بكلمات الكفر طائعاً غير مكره ، ومن استهزأ بالله وآياته ورسوله فهوكافر باطناً وظاهراً ، وأنّ من قال إن مثل هذا قد يكون في الباطن مؤمناً بالله وإنما هوكافر في الظاهر فإنّه قال قولًا معلوم الفساد بالضرورة من الدين . وقد ذكر الله كلمات الكفار في القرآن وحكم بكفرهم واستحقاقهم الوعيد بها ، ولوكانت أقوالهم الكفرية بمنزلة شهادة الشهود عليهم ، أوبمنزلة الإقرار الذي يغلط فيه المقر لم يجعلهم الله من أهل الوعيد بالشهادة التي قد تكون صدقاً وقد تكون كذباً ، بل كان ينبغي أن لا يعذبهم إلا بشرط صدق الشهادة . . .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٤٠١-٤٠٢) .

وأمّا الثاني ، فالقلب إذا كان معتقداً صدق الرسول ، وأنّه رسول الله ، وكان محباً لرسول الله معظماً له ، امتنع مع هذا أن يلعنه ويسبه ، فلا يتصور ذلك منه إلا مع نوع من الاستخفاف به وبحرمته ، فعلم بذلك أنّ مجرد اعتقاد أنّه صادق لا يكون إيماناً إلا مع محبته وتعظيمه بالقلب »(١) .

وقال أيضاً : « ومن هنا يظهر خطأ قول جهم بن صفوان ومن اتبّعه حيث ظنّوا أنّ الإيمان مجرّد تصديق القلب وعلمه ، ولم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان ، وظنّوا أنّه قد يكون الإنسان مؤمناً كامل الإيمان بقلبه ، وهومع هذا يسبّ الله ورسوله ، ويعادي الله ورسوله ، ويعادي أولياء الله ويوالي أعداء الله ، ويقتل الأنبياء ، ويهدم المساجد ، ويهين المصاحف ويكرم الكفار غاية الكرامة ، ويهين المؤمنين غاية الإهانة . قالوا : وهذه كلها معاصي لا تنافي الذي في قلبه بل يفعل هذا ، وهوفي الباطن عند الله مؤمن . قالوا : وإنما ثبت له في الدنيا أحكام الكفار ، لأنّ هذه الأقوال أمارة على الكفر ليحكم بالظاهر كما يحكم بالإقرار والشهود ، وإن كان في الباطن قد يكون بخلاف ما أقر به ، وبخلاف ما شهد به الشهود . فإذا أورد عليهم الكتاب والسنة والإجماع على أنّ الواحد من هؤلاء كافر في نفس الأمر معذّب في الآخرة ، قالوا : فهذا دليل على انتفاء التصديق والعلم من قلبه ، فالكفر عندهم شيء واحد هوالجهل ، والإيمان شيء واحد وهوالعلم ، أوتكذيب القلب وتصديقه ، فإنّهم متنازعون : هل تصديق القلب شيء غير العلم أوهوهو؟ وهذا القول - مع أنّه أفسد قول قيل في الإيمان - فقد ذهب إليه كثير من أهل الكلام والمرجئة . . . »(٢) .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥٥٧) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ١٨٨) .

ثم بدأ شيخ الإسلام في الردّ على هذه المقالة ، ومثّل بكفر إبليس ، فإنّ إبليس كافر بنصّ القرآن ، وإنّما كفره باستكباره وامتناعه عن السجود لآدم ، لا لكونه كذّب خبراً . ومثّل كذلك بفرعون وقومه ، حيث قال الله تعالى فيهم : ﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [النمل: ١٤] . وقال موسى عليه السلام - وهوالصادق المصدوق : ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ ﴾ [الإسراء: ١٠٢] ، ومثّل أيضاً باليهود وكثير من المشركين ، فهؤلاء كلّهم كانوا يعرفون صدق رسالة محمد ﷺ ولكنّهم لم يؤمنوا به . ثمّ قال رحمه الله : « فهؤلاء غلطوا في أصلين : **أحدها** : ظنّهم أنّ الإيمان مجرّد تصديق وعلم فقط ، ليس معه عمل ، وحال ، وحركة ، وإرادة ، ومحبة ، وخشية في القلب ، وهذا من أعظم غلط المرجئة مطلقاً . . . **والثاني** : ظنّهم أنّ كل من حكم الشارع بأنّه كافر مخلّد في النار فإنّما ذاك لأنّه لم يكن في قلبه شيء من العلم والتصديق . وهذا أمر خالفوا به الحسّ والعقل والشرع ، وما أجمع عليه طوائف بني آدم السليمي الفطرة وجماهير النظار ، فإنّ الإنسان قد يعرف أنّ الحق مع غيره ومع هذا يجحد ذلك لحسده إياه ، أولطلب علوّه عليه ، أولهوى في النفس ، ويحمله ذلك الهوى على أن يعتدي عليه ويردّ ما يقول بكل طريق ، وهوفي قلبه يعلم أنّ الحق معه ، وعامة من كذّب الرسل علموا أنّ الحق معهم وأنّهم صادقون ، لكن إما لحسدهم وإما لإرادتهم العلوّ والرئاسة . . . يرون في أتباع الرسل ترك الأهواء المحبوبة إليهم أوحصول أمور مكروهة عليهم ، فيكذّبونهم ويعادونهم فيكونون من أكفر الناس كإبليس وفرعون ، مع علمهم بأنّهم على باطل والرسل على الحق »[١] .

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ١٩٠-١٩١) .

وقال في موضع آخر : « وقولهم متناقض ، فإنه إذا كان ذلك [يعني الأعمال الكفرية] دليلًا مستلزماً لانتفاء الإيمان الذي في القلب ، امتنع أن يكون الإيمان ثابتاً في القلب مع الدليل المستلزم لنفيه ، وإن لم يكن دليلًا لم يجز الاستدلال به على الكفر الباطن »[(١)] .

وقد بين ابن حزم أن قول جهم هذا مخالف لإجماع الأمة ، حيث قال : « فإن جميع أهل الإسلام لا يختلفون فيمن أعلن جحد الله تعالى أوجحد رسوله ﷺ فإنه محكوم له بحكم الكفر قطعا »[(٢)] .

وقال أيضاً : « ونقول للجهمية والأشعرية في قولهم إن جحد الله تعالى وشتمه وجحد الرسول ﷺ إذا كان كل ذلك باللسان فإنه ليس كفرا لكنه دليل على أن في القلب كفرا . . . هذا باطل من وجوه :

أولها : أنه دعوى بلا برهان .

وثانيها : أنه علم غيب لا يعلمه إلا الله عز وجل والذي يضمره ، وقد قال رسول الله ﷺ : « إني لم أبعث لأشق عن قلوب الناس »[(٣)] فمدعي هذا مدّعي علم غيب ، ومدّعي علم الغيب كاذب .

وثالثها : أنّ القرآن والسنن كما ذكرنا قد جاءت النصوص فيهما بخلاف هذا كما تلونا قبل .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٦٤٤-٦٤٥) .

(٢) الفصل (٣/ ٢٥٠) .

(٣) لم أجده بهذا اللفظ . وروى البخاري وغيره قصة أسامة لمّا قتل رجلًا بعد أن نطق الشهادة ، وفيه أنّ النبي ﷺ قال له : « أفلا شققت عن بطنه؟ » . انظر : صحيح البخاري ، كتاب المغازي ، باب بعث النبي ﷺ أسامة (٧/ ٥٩٠ ، حديث ٤٢٦٩) .

ورابعها : إن كان الأمر كما تقولون ، فمن أين اقتصرتم بالإيمان على عقد القلب فقط ولم تراعوا إقرار اللسان وكلاهما عندكم مرتبط بالآخر لا يمكن انفرادهما ، وهذا يبطل قولكم إنه إذا اعتقد الإيمان بقلبه لم يكن كافراً بإعلانه الكفر ، فجوزتم أن يكون يعلن الكفر من يبطن الإيمان . فظهر تناقض مذهبهم وعظيم فساده .

وخامسها : أنه إذا كان إعلان الكفر باللسان دليلًا على الجحد بالقلب والكفر به ولا بد فإن إعلان الإيمان باللسان يجب أيضاً أن يكون دليلًا قاطعاً باتاً ولا بد على أن في القلب إيماناً وتصديقاً لا شك فيه لأن الله تعالى سمى هؤلاء مؤمنين كما سمى أولئك كفاراً ولا فرق بين الشهادتين »[1] .

كما بيّن ابن حزم أنّ بعض الأعمال سمّيت كفراً في النصوص ، فقال : « قال عز وجل ﴿ إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ ۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُحِلُّونَهُۥ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامًا لِّيُوَاطِـُٔوا۟ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّوا۟ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ ۚ ﴾ [التوبة : ٣٧] .

قال أبومحمد : وبحكم اللغة التي بها نزل القرآن أن الزيادة في الشيء لا تكون البتة إلا منه ، لا من غيره فصح أن النسيء كفر وهوعمل من الأعمال ، وهوتحليل ما حرم الله تعالى ، فمن أحل ما حرم الله تعالى وهوعالم بأن الله تعالى حرّمه فهوكافر بذلك الفعل نفسه ، وكل من حرم ما أحل الله تعالى فقد أحل ما حرم الله عز وجل لأن الله تعالى حرم على الناس أن يحرموا ما أحل الله »[2] .

وهذا الذي ذكره هوعين عقيدة السلف . قال الإمام أبوثور : « فاعلم يرحمنا الله وإيّاك أنّ الإيمان تصديق بالقلب والقول باللسان وعمل

---

(١) الفصل لابن حزم (٣/ ٢٥٩) .

(٢) الفصل لابن حزم (٣/ ٢٥١) .

بالجوارح . وذلك أنّه ليس بين أهل العلم خلاف في رجل . . . لوقال : المسيح هوالله ، وجحد أمر الإسلام ، وقال : لم يعتقد قلبي على شيء من ذلك ، أنّه كافر بإظهار ذلك ، وليس بمؤمن »[1] فنقل هذا الإمام الجليل إجماع العلماء على أنّ من تلفّظ بقول الكفر - من غير إكراه - كافر بمجرّد تلفظّه ، سواء اعتقد ذلك أولم يعتقده .

فمن جميع ما سبق ، نستخلص أنّ هذا اللازم - أعني القول بأنّ الأعمال الكفرية لا تدلّ على الكفر بل هي أمارة عليه - من أشنع لوازم قول جهم في الإيمان ، ولا يقال إنّ لازم القول قد لا يكون قولًا عند قائله ، فقد صرّح جهم بهذا اللازم والتزمه ، ومن آثار فساد هذا القول أنّ بعض الفرق الكلامية تبعته في ذلك ، كما سنذكره في الفصل القادم .

ومن أوجه الردّ على قول جهم في الإيمان والكفر :

٥ - أنّ قوله ليس عليه أدنى دليل

إنّ قول جهم في الإيمان والكفر ليس له عليه أدنى دليل ، لا من كتاب ولا سنّة ولا أثر ، بل قوله مبني على قول الفلاسفة قبله ، وبعض الشبهات العقلية التي سبق ذكرها .

قال ابن حزم ، في معرض كلام له عن بعض فرق المرجئة : « وأما قولهم إن إخبار الله تعالى بأن هؤلاء كلهم كفار دليل على أن في قلوبهم كفراً وأن شتم الله تعالى ليس كفراً ولكنه دليل على أن في القلب كفراً وإن كان كافراً لم يعرف الله تعالى قط - فهذه منهم دعاوٍ كاذبة مفتراه لا دليل لهم عليها ولا برهان ، لا من نص ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا من

---

(١) رواه اللآلكائي في شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٩٣٢) .

حجة عقل أصلًا ، ولا من إجماع ولا من قياس ولا من قول أحد من السلف قبل اللعين جهم بن صفوان ، وما كان هكذا فهوباطل وإفك وزور ، فسقط قولهم من قرب »[١] .

وأخيراً ، فمن أوجه الردّ على جهم في مسألة الإيمان ، بيان أنّ :

٦ - المعرفة بحدّ ذاتها لا فائدة فيها

لقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية أنّ المعرفة بحدّ ذاتها لا فائدة فيها إذا لم تنتج عملًا : « فالقرآن أخبر بالعلم به والعمل له ، فجمع بين قوتي الإنسان العلمية والعملية ، الحسية والحركية ، الإرادية الإدراكية والاعتمادية ، القولية والعملية ، حيث قال : « اعبدوا ربكم » ، فالعبادة لا بدّ فيها من معرفته ، والإنابة إليه ، والتذلّل له ، والافتقار إليه ، وهذا هوالمقصود ، والطريقة الكلامية إنما تفيد مجرد الإقرار ، والاعتراف بوجوده . وهذا ، إذا حصل من غير عبادة وإنابة ، كان وبالًا على صاحبه وشقاء له ، كما جاء في الحديث « أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه »[٢] . كإبليس اللعين ، فإنّه معترف بربه ، مقرّ بوجوده ، لكن لما لم يعبده كان رأس الأشقياء ، وكل من شقى فباتباعه له »[٣] .

وقال الآجري كلاماً نحوهذا ، فقال : « اعلموا رحمني الله وإياكم يا

(١) الفصل (٣/ ٢٤١) .

(٢) الحديث رواه الطبراني في المعجم الصغير (حديث ١٠٣) عن أبي هريرة ، وبيّن الهيثمي في المجمع الزوائد (١/ ١٨٥) أنّ في إسناده ضعفاً ، كما ضعّفه العراقي ، والمنذري ، وابن حجر ، والألباني (انظر : السلسة الضعيفة له ، حديث ١٦٣٤) .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ١٢-١٣) ، وقد سبق .

أهل القرآن ، ويا أهل العلم ، ويا أهل السنن والآثار ، ويا معشر من فقّههم الله تعالى في الدين بعلم الحلال والحرام ، أنكم إن تدبّرتم القرآن كما أمركم الله تعالى ، علمتم أنّ الله تعالى أوجب على المؤمنين بعد إيمانهم به وبرسوله العمل ، وأنه تعالى لم يثن على المؤمنين بأنه قد رضي عنهم وأنّهم قد رضوا عنه وأثابهم على ذلك الدخول إلى الجنة والنجاة من النار إلا بالإيمان والعمل الصالح ، وقرن مع الإيمان العمل الصالح ، لم يدخلهم الجنة بالإيمان وحده ، حتى ضمّ إليه العمل الصالح الذي قد وفّقهم له ، فصار الإيمان لا يتم لأحد حتى يكون مصدقاً بقلبه ، وناطقاً بلسانه ، وعاملًا بجوارحه ، لا يخفى على من تدبّر القرآن وتصفحه وجده كما ذكرت . واعلموا رحمنا الله تعالى وإياكم أنّي قد تصفحت القرآن فوجدت فيه ما ذكرته في ستة وخمسين موضعاً من كتاب الله عزّ وجلّ ، أنّ الله تبارك وتعالى لم يدخل المؤمنين الجنة بالإيمان وحده ، بل أدخلهم الجنة برحمته إياهم ، وبما وفّقهم له من الإيمان به ، والعمل الصالح ، وهذا ردّ على من قال : الإيمان المعرفة ، وردّ على من قال : المعرفة والقول وإن لم يعمل ، نعوذ بالله من قائل هذا »[(١)] .

وهناك نقطة أخرى يجب التنبيه عليها : وهو أنّ (المعرفة) عند جهم هي مجرّد جعل الله (الوجود المطلق) ، وتعطيله جلّ وعلا عن جميع الأسماء والصفات[(٢)] ، ومن كان كذلك فلا يعرف إلا في الذهن فقط ، ولا وجود له في الخارج . فالحقيقة أنّه لا أجهل من جهم بربّه ، ولا أكفر

---

(١) الشريعة (١/ ٢٧٧-٢٧٨) .

(٢) كما سنبيّنه في الفصل الأول من الباب الرابع من هذه الرسالة (انظر : ص ٣٨١ فما بعدها) .

منه حتى على تعريفه ، والله المستعان .

يقول شيخ الإسلام راداً على من زعم أنّ معرفة الله تعالى هي الغاية المقصودة : « الشارع لم يأمر بالأعمال لمجرّد كونها معينة للنظر على حصول العلم ، بل هذا إنّما يظنّه هؤلاء المتفلسفة ونحوهم من المبطلين الذين يظنّون أنّ غاية الكمال الإنساني هوأن يكون الإنسان عالماً ، وهذا في الجهل كما بسطناه في غير هذا الموضع ، بل مقدّمهم الجهم بن صفوان لما ادّعى أنّ المعرفة في القلوب تنفع وإن لم يكن معها عمل ، أطلق غير واحدٍ من الأئمة كوكيع بن الجرّاح وغيره تكفير من يقول ذلك . فكيف بمن يقول إنّها المقصودة فقط وما سواها وسيلة ؟ هذا لعمري لوكان مقصودهم المعرفة التي دلّت عليها الرسل ، فكيف وهم يعنون بالمعرفة عقائد أكثرها باطلة مناقضة للشرع والعقل . . . » إلى أن قال : « فالعلم بمنزلة السبب ، والأصل يوجب المحبة والإرادة وطلب المحبوب المعبود ، ثم كلّما ازداد العبد معرفة ازداد محبة ، وكلّما ازداد محبة ازداد عبادة ، والمطلوب المقصود الذي هوالغاية هوالله سبحانه وأن يكون العبد عابداً له . . . إلخ »[1] .

مناظرة أبي حنيفة مع الجهم في مسألة الإيمان :

نختم هذا المطلب بذكر المناظرة التي جرت بين الإمام أبي حنيفة وجهمٍ في مسألة الإيمان ، حيث ردّ هذا الإمام الجليل على قول جهم بحجج قاطعة ، وللفائدة نسوقها بتمامها .

روي أنّ الجهم بن صفوان قصد أبا حنيفة للكلام ، فلما لقيه قال له :

---

(١) نقض التأسيس (١/٢٦٨) .

« يا أبا حنيفة ، أتيتك لأكلمك في أشياء هيأتها لك » .

فقال أبوحنيفة : « الكلام معك عار ، والخوض فيما أنت فيه نار تتلظى »

فقال : « كيف حكمت عليّ بما حكمت ولم تسمع كلامي ولم تلقني ؟ »

قال : « بلغت عنك أقاويل لا يقولها أهل الصلاة »

قال : « فتحكم عليّ بالغيب ؟ »

قال : « اشتهر ذلك عنك وظهر للعامة والخاصة ، فجاز لي أن أحقّق ذلك عليك »

فقال : « يا أبا حنيفة ، لا أسألك عن شيء إلا عن الإيمان ، فلا تجيبني عن شيء إلا عن الإيمان »

فقال له : « ولم تعرف الإيمان إلى الساعة حتى تسألني عنه ؟ »

قال : « بلى ، ولكن شكّكت في نوع منه »

قال : « الشكّ في الإيمان كفر »

فقال : « لا يحق لك أن لا تبيّن لي من أي وجه يلحقني الكفر »

قال : « سل »

فقال : « أخبرني عن من عرف الله بقلبه وعرف أنّه واحد لا شريكَ له ولا ندّ ، وعرفه بصفاته وأنّه ليس كمثله شيء[1] ، ثمّ مات قبل أن يتكلّم بلسانه : أمؤمناً مات أم كافراً ؟ »

---

(١) في تعريف الجهم للتوحيد خلل ظاهر ، حيث اقتصر على مجرّد إثبات وجود الله ، ولم يتطّرق لجانب الألوهية وأن العبادة لله وحده ، وهذا القصور في تعريف التوحيد دأب جميع المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية . وهومن آثار فلاسفة اليونان القدماء ، كما بيّنا سابقاً .

قال : « كافر من أهل النار ، حتى يتكلّم بلسانه مع ما عرفه بقلبه »(١) .

قال : « وكيف لا يكون مؤمناً وقد عرف الله بصفاته ؟ »

فقال له أبوحنيفة : « إن كنت تؤمن بالقرآن وتجعله حجة كلّمتك به ، وإن كنت لا تؤمن به ولا تجعله حجة كلّمتك بما تكلّم به من خالف ملة الإسلام »

فقال : « أؤمن بالقرآن وأجعله حجة »

فقال أبوحنيفة : « قد جعل الله تبارك وتعالى الإيمان في كتابه بجارحتين : القلب واللسان(٢) ، فقال ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ * وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ * فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [المائدة: ٨٣-٨٥] فأوصلهم الجنّة بالمعرفة والقول ، وجعلهم مؤمنين بالجارحتين : بالقلب واللسان . وقال تعالى :

﴿ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ * فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ﴾ [البقرة: ١٣٦-١٣٧] . وقال تعالى : ﴿ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ ﴾ [الفتح: ٢٦]

---

(١) وهذا موافق لعقيدة الإمام في (الإيمان) حيث كان ، كما هومعلوم ، من مرجئة الفقهاء ، فلم يذكر أنّ الإيمان بدون عمل لا ينفع صاحبه ، إذ أنّ العمل ركن أساسيّ من أركان الإيمان .

(٢) قلت : بل بالقلب واللسان والجوارح ، كما بيّنت سابقاً ، فرحم الله الإمام أبا حنيفة ، وغفر الله لنا وله .

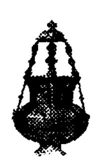
وقال تعالى : ﴿وَهُدُوٓاْ إِلَى ٱلطَّيِّبِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [الحج: ٢٤] ، وقال تعالى : ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] ، وقال تعالى : ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] . وقال النبي ﷺ « قولوا لا إله إلا الله تفلحوا »(١) ، فلم يجعل لهم الفلاح بالمعرفة دون القول . وقال النبي ﷺ : « يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه كذا »(٢) ، ولم يقل : يخرج من النار من عرف الله وكان في قلبه كذا . ولوكان القول لا يحتاج إليه ويكتفى بالمعرفة لكن من ردّ الله باللسان وأنكره بلسانه إذا عرفه بقلبه مؤمناً ، ولكان إبليس مؤمناً لأنّه عارف بربه ، يعرف أنّه خالقه ومميته وباعثه ومغويه ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى﴾ [الحجر: ٣٩] ، وقال ﴿قَالَ أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الأعراف: ١٤] ، وقال ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [ص: ٧٦] . ولكان الكفار مؤمنين بمعرفتهم ربّهم وإن أنكروا بلسانهم ، قال تعالى : ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤] فلم يجعلهم مع استيقانهم بأنّ الله واحد مؤمنين مع جحدهم بلسانهم . وقال جلّ وعزّ ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [النحل: ٨٣] ، وقال تعالى : ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١] ، فلم ينفعهم معرفتهم مع إنكارهم ، وقال تعالى : ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] ، يعني النبي ﷺ ، فلم ينفعهم المعرفة مع كتمانهم أمره وجحودهم به » .

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده ، (حديث ١٥٣٣٨) ، وقال محققه إنه حسن .

(٢) سبق تخريجه .

فقال له جهم : « قد أوقعت في خلدي شيئاً فسأرجع إليك » فقام من عنده ولم يعد إليه[١] .



(١) مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة ، للمكي (ص ١٤٥-١٤٨) . ويلاحظ أنّ سند هذه الرواية فيه مجاهيل ، فلا يعتمد عليه ، ولكن في الوقت نفسه ليس فيه ما يستنكر ، حيث إنّه موافق لما نقل عن الجهم ، لما هومعروف عن موقف أبي حنيفة من الإيمان ، فلا بأس بذكره . وقد أوردتها لتمام الفائدة ولبيان ضعفه .



الفصل الثاني

أثر هذه المقالة في الفرق الاسلامية



توطئة :

لقد سبق أن بيّنا أنّ مذهب مرجئة الفقهاء أقدم من مذهب جهمٍ ، بل إنهم مهّدوا لرأي جهمٍ . ثمّ جاء المتكلمون من الأشاعرة والماتريدية ، فأخذوا أصل مقالة جهمٍ في هذه المسألة ، فأصبحت مقالته مع توسّع الأشاعرة والماتريدية منتشرة في أكثر العالم الإسلامي قديماً وحديثاً .

وتعدّ مرحلة جهمٍ مرحلة متوسطة من حيث الزمن ، ولكنّها مرحلة تأسيسية من حيث المقالة ، ذلك أنّ مقالة الأشاعرة والماتريدية أقرب بكثير إلى قول جهم منها إلى قول مرجئة الفقهاء ، بل لا تكاد تجد فرقاً حقيقياً بينهما كما سنبيّنه في هذا الفصل . وهذا ما صرّح به شيخ الإسلام في غير ما موضع من كتاباته ، منها قوله : « وأبوالحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان ، مع أنّه نصر المشهور عن أهل السنة من أنه يستثني في الإيمان . . . واتبعه أكثر أصحابه على نصر قول جهم في ذلك »[١] .

ويقول أحد الباحثين المعاصرين : « إنّ مذهب جهم لم يكن له في حياة صاحبه ولا بعد ذلك بزمنٍ أي أثرٍ بارزٍ في واقع الحياة الإسلامي ، وإنّما ظهرت آثاره وعمت ببروز من تبناه من المتكلّمين ، وعلى رأسهم بشر المريسي ، وقد عاش متهماً محارباً ، لكن أقل من حال جهم في هذا ، ثم ابن كلاب[٢] وقد كان متهماً أيضاً ، لكن أقل من حال بشر ، ثم الأشعري والماتريدي ، وهما اللذان نشراه ، حتى أصبح ظاهرة عامة . . . »[٣] .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ١٢٠) .

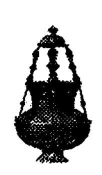
(٢) ويلاحظ أنّ ابن كلّاب كان على مذهب مرجئة الفقهاء . انظر : التمهيد في أصول الدين للنسفي (ص ١٠٤) ، والإيمان لابن تيمية (ص ١١٤) .

(٣) ظاهرة الإرجاء للحوالي (ص ٢٧١) .

ومن العجيب أنّ الأحناف بصفة عامة تركوا مذهب إمامهم - الذي كان من مرجئة الفقهاء - في هذه المسألة ، وأخذوا بقول أبي منصور الماتريدي ، فصاروا أقرب إلى الجهمية منهم إلى مرجئة الفقهاء ، بل مذهب إمامهم يكاد يكون شبه معدوم في العالم اليوم ، وأشهر من يمثّل هذا المذهب من العلماء القدماء أبوجعفر الطحاوي - صاحب العقيدة الطحاوية .

وهذه الحقيقة - أعني تشابه قول الأشاعرة والماتريدية مع قول جهم - هي موضوع المبحث الأول من هذا الفصل .

وفي المبحث الثاني ، سأبيّن آراء بعض الفرق الأخرى في الإيمان ، علماً بأنّ كلّ هذه الفرق اندثرت ولم يعد لها وجود منذ قرونٍ بعيدةٍ .



المبحث الأول

أثرها على الأشاعرة والماتريدية

وينقسم إلى تمهيد وأربعة مطالب :

المطلب الأول : تعريف الإيمان عند الأشاعرة والماتريدية

المطلب الثاني : عدم زيادة الإيمان ونقصانه عند الأشاعرة والماتريدية

المطلب الثالث : تعريف الكفر عند الأشاعرة والماتريدية

المطلب الرابع : الفرق بين المعرفة والتصديق .

تمهيد

ينبغي لنا بادئ ذي بدء أن نبيّن ثلاث حقائق :

أولًا : أنّ عقيدة الأشاعرة والماتريدية في مسائل الإيمان عقيدة واحدة في جميع المسائل إلا في مسألة الاستثناء(١) . وأمّا ما اشتهر بين بعض طلبة العلم من مخالفة الماتريدية في مسألة الإقرار (أعني الإقرار بالشهادتين هل هوشرط أولا ؟) ، فلا يصح أن يطلق أنّ الماتريدية بصفة عامة يشترطونه بخلاف الأشاعرة ، فإنّ محقّقيهم وافقوا الأشاعرة في هذا الأمر ، وسنبيّن ذلك بالتفصيل حينما نورد أقوال المحقّقين من المذهبين .

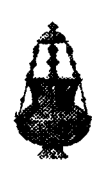
ثانياً : أنّ الأشاعرة والماتريدية لم يطوّروا في مسائل الإيمان كثيراً ، بخلاف مسائل الصفات والقدر ، ذلك أنّ الإمام أبا الحسن الأشعري والإمام أبا منصور الماتريدي قد كتبا مذهبهما وبيّنا وجهة نظرهما ، ممّا

---

(١) حيث إنّ الأشاعرة أوجبوا الاستثناء في الإيمان والماتريدية حرّموه . انظر : الماتريدية للحربي (ص ٤٦٨) .

جعل أتباعهما ينهجون المنهج نفسه ويسلكون المسلك نفسه .

ثالثاً : إنّ بعض المنصفين من المذهبين قد خالفوا أئمتهم ووافقوا عقيدة السلف في بعض مسائل الإيمان ، خاصة المشتغلين بالحديث منهم ، كالنووي وابن حجر وغيرهما ، فبعضهم قال بزيادة الإيمان ونقصانه ، والبعض الآخر جوّز تسمية الأعمال إيماناً ، وطائفة منهم اشترطت النطق بالشهادتين لصحة الإيمان ، وغير ذلك من أوجه التشابه ، إلا أنّ عامتهم والمحقّقين من مذهبهم لم يأخذوا بقول السلف في هذه المسائل ، لذا سيكون التركيز في كلامي عن المذهبين على هؤلاء المحقّقين .



المطلب الأول

تعريف الإيمان عند الأشاعرة والماتريدية

عرّف أبوالحسن الأشعري الإيمان في كتابه (اللمع) بأنّه : « التصديق بالله ، وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة التي نزل الله بها القرآن . . . فلما كان الإيمان في اللغة التي أنزل الله تعالى بها القرآن هوالتصديق . . . وجب أن يكون الإيمان هوما كان عند أهل اللغة إيماناً ، هوالتصديق »[(١)] . ولكن اختلف جواب أبي الحسن في تفسير هذا التصديق ، « فطوراً قال : هوالمعرفة ، وطوراً قال : هوقول النفس المتضمن للمعرفة ، ثم يعبّر عن ذلك باللسان »[(٢)] .

وذكر بعض هذه التفاسير الشهرستاني إذ قال : « واختلف جواب أبي الحسن رحمه الله في معنى التصديق ، فقال مرّة : هوالمعرفة بوجود الصانع وإلهيته وقدمه وصفاته ، وقال مرّة : التصديق قول في النفس يتضمّن المعرفة ثم يعبّر عن ذلك باللسان فيسمى الإقرار باللسان أيضاً تصديقاً ، والعمل على الأركان أيضاً من باب التصديق بحكم الدلالة ، أعني دلالة الحال ، كما أنّ الإقرار تصديق بحكم الدلالة أعني دلالة المقال . فكان المعنى القائم بالقلب هوالأصل المدلول ، والإقرار والعمل دليلان . قال بعض أصحابه : الإيمان هوالعلم بأنّ الله ورسوله صادقان فيما أخبرا به ، ويعزى هذا أيضاً إلى أبي الحسن الأشعري . . . »[(٣)] . وبعض هذه

---

(١) اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع (ص ١٢٢) .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١/٩٧) .

(٣) نهاية الإقدام (ص ٤٧١-٤٧٢) .

التفسيرات صريحة في موافقة الأشعري حقيقة قول جهم .

ومن الواضح أنّ أبا الحسن رجع عن عقيدته هذه ، حيث جاء في رسالته إلى أهل الثغر : « وأجمعوا على أنّ الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وليس نقصانه عندنا شكّاً فيما أمرنا بالتصديق به ولا جهلًا به ، لأنّ ذلك كفر . وإنّما هونقصان في مرتبة العلم وزيادة البيان ، كما يختلف وزن طاعتنا وطاعة النبي ﷺ وإن كنّا مؤدين للواجب علينا »[(١)] . ثم قال في مقدمة كتابه (الإبانة) - التي هي من آخر تأليفاته إن لم تكن آخرها[(٢)] - أنّه يدين الله بـ : « أنّ الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص ، ونسلم الروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله ﷺ »[(٣)] . ووافقه على ذلك بعض الأشاعرة القدماء ، مثل أبي علي الثقفي ، والقلانسي ، ومال إليه ابن مجاهد[(٤)] ، إلا أنّ عامة الأشاعرة نصروا قوله الموافق لقول جهم ، دون أقواله الأخرى الموافقة لمذهب السلف . والقول الذي أخذوه منه

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٨٧) . ويلاحظ أنّ تفسيره للنقصان تفسير غير صحيح ، وهوتفسير بعض الأشاعرة المتأخرين كذلك ، تمويهاً منهم أنّهم يقولون بزيادة الإيمان ونقصانه ، ولكنهم ينكرون حقيقة الزيادة والنقصان ، بمعنى أنّ إيمان زيد مثلًا أكثر وأكمل في حقيقته من إيمان عمرو . ونرجوأن يكون الإمام قد رجع إلى عقيدة السلف ، كما في نقله القادم .

(٢) انظر : مقدمة المحقّق للإبانة (ص ٢٣) .

(٣) الإبانة عن أصول الديانة (ص ٤٩) .

(٤) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥٠٩ ، و٥٥٠) ، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٣/ ١٣٥٠) .

هوقوله لما كان في مرحلته الكلابية[1] ، قبل أن يرجع إلى مذهب السلف .

قال الباقلاني في التمهيد : « الإيمان هوالتصديق بالله تعالى ، وهوالعلم ، والتصديق يوجد بالقلب . فإن قال : وما الدليل على ما قلتم ؟ قيل له : إجماع أهل اللغة قاطبة على أنّ الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن وبعثه النبي ﷺ هوالتصديق ، لا يعرفون في لغتهم إيماناً غير ذلك . . . » ثمّ استدلّ لهذا القول ، وقال : « فدلّ ما قلناه على أنّ الإيمان هوما وصفناه دون ما سواه من سائر الطاعات من النوافل والمفروضات »[2] . وهذا التعريف للإيمان هوعين تعريف الجهم بن صفوان ، حيث قصر التصديق على مجرّد العلم . لهذا وصف شيخ الإسلام الباقلاني بأنّه من الذين نصروا قول جهمٍ في الإيمان[3] .

وبيّن عبد القاهر البغدادي الاختلاف بين الأشاعِرة وغيرهم في حقيقة الإيمان إذ قال : « فأما حقيقتهما [يعني الإيمان والكفر] على لسان أهل العلم فإن أصحابنا اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب . فقال أبوالحسن

---

(١) الكلابية : فرقة تنسب إلى أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطّان ، المتوفى سنة ٢٤٠ هـ . حاول أن يتوسّط بين الاعتزال والسنة ، فاخترع القول بالكلام النفسي ، ونفى الصفات الاختيارية ، فصار بذلك أوّلَ من أوّلَ بعض الصفات وأثبت البعض . وقد أثبت علوّ الله تعالى على خلقه . ولقد أخذ الأشعري والماتريدي قولهما في الصفات منه .

انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ١٦٩-١٧١) ، والفصل لابن حزم (٥/ ٧٧) ، وسير أعلام النبلاء للذهبي (١١/ ١٧٤-١٧٦) .

(٢) التمهيد (ص ٣٨٩) .

(٣) كتاب الإيمان (ص ١٣٧) .

الأشعري إن الإيمان هوالتصديق لله ولرسله في أخبارهم ، ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفته . والكفر عنده هـو التكذيب . . . وكان عبد الله بن سعيد يقول : إنّ الإيمان هوالإقرار بالله عز وجل وبكتبه وبرسله إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب ، فإن خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً . وقال الباقون من أصحاب الحديث : إنّ الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها ، وهوعلى ثلاثة أقسام : قسم منه يخرج صاحبه من الكفر . . . وقسم منه يوجب العدالة وزوال اسم الفسق . . . وقسم منه يوجب كون صاحبه من السابقين . . . وزعمت الجهمية أنّ الإيمان هوالمعرفة وحدها ، وروي عن أبي حنيفة أنّه قال : الإيمان هوالمعرفة والإقرار »[1] .

وقال أيضاً : « الطاعات عندنا أقسام ، **أعلاها** يصيّر بها المطيع عند الله مؤمناً وتكون عاقبته لأجلها الجنّة إن مات عليها ، وهي معرفة أصول الدين في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والنبوات والكرامات ومعرفة أركان شريعة الإسلام ، وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر . **والقسم الثاني** : إظهار ما ذكرناه باللسان مرّة واحدة . . . إلخ »[2] وهذا النصّ صريح في أنّ مجرد المعرفة كافٍ في دخول الرجل في مسمى الإيمان ، بل أكّده بقوله (القسم الثاني إظهار ما ذكرناه باللسان) ، فمفهومه أن من لم يظهر الإيمان بلسانه فقد خرج من الكفر ، ويستحق الجنة إن مات عليه .

قال المتولي الشافعي : « عندنا حقيقة الإيمان هوالتصديق بالقلب ،

---

(١) أصول الدين للبغدادي (ص ٢٤٨-٢٣٩) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (ص ٢٦٨) .

والطاعات تسمى إيماناً على سبيل التوسعة »[١] . وقال أيضاً : « فإذا قيل : إذا قلتم إن الإيمان هوالتصديق ، يلزمكم أمران :

أحدهما : امتناع زيادته ونقصانه ، إذ التصديق لا يتغيّر . . .

والثاني : أن يكون إيمان رسول الله ﷺ وإيمان الأنبياء والأولياء والصديقين مثل إيمان الفاسق المتهتك ، لأنّ التصديق في حق الجميع واحد ، وذلك محال .

قلنا : لا يلزمنا شيء من ذلك ، لأنّ التصديق عرض من الأعراض ، وهو كلام نفسي ، والأعراض عندنا لا تبقى بقاء الزمن ، فهوفي حق رسول الله ﷺ يتوالى ويتعاقب ولا يكون له فترة لغفلة ولا شك ولا نوم . . . وفي حقّ غيره لا يتعاقب عليه مثل ما يتعاقب في حقّه ، ويقع فيه الفترة بالغفلة والنوم في حقّ الفسقة والجهال بالشك . قد ظهر بذلك التفاوت ويتحقّق الزيادة بزيادة تجدد التصديق المجدد »[٢] .

وقال الجويني : « حقيقة الإيمان عندنا التصديق . . . والمؤمن على التحقيق : من انطوى عقداً على المعرفة بصدق من أخبر عن صانع العالم وصفاته وأنبيائه . فإن اعترف بلسانه ما عرفه بجنانه ، فهومؤمن ظاهراً و[٣] باطناً . وإن لم يعترف بلسانه معانداً ، لم ينفعه علم قلبه ، وكان في حكم الله تبارك وتعالى من الكافرين به ، كفر جحود وعناد »[٤] . فمفهوم ذلك أنّ من لم يتلّفظ بالشهادتين بدون معاندة فهومؤمن عند الله تعالى .

---

(١) الغنية في أصول الدين ، للمتولي الشافعي (ص ١٧٣) .

(٢) الغنية في أصول الدين ، للمتولي الشافعي (ص ١٧٤) .

(٣) في الأصل (أو) ، وما أثبته يوافق السياق .

(٤) العقيدة النظامية (ص ٨٤) .

وقال الشهرستاني : « قالت الأشعرية : الإيمان عبارة عن التصديق في وضع اللغة وقد قرّره الشرع على معناه »(١) .

وقال الإيجي : « اعلم أنّ الإيمان في اللغة هوالتصديق . . . وأمّا في الشرع وهومتعلّق ما ذكرنا من الأحكام فهوعندنا - وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ - التصديق للرسول ﷺ فيما علم مجيئه به ضرورة ، فتفصيلًا فيما علم تفصيلًا وإجمالًا فيما علم إجمالًا »(٢) . ثم سرد أقوال الفرق الأخرى ، فذكر جميع الفرق بأسمائها ، ما عدا الجهمية ، فلم يصرّح باسمهم ، واكتفى بذكر مذهبهم فقط(٣) . وفرّق بين قوله وقول الحنفية ، حيث حكى عنهم أنّهم يقولون إنّ الإيمان « التصديق مع الكلمتين »(٤) .

وقال الرازي : « لا نزاع في أنّ الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق ، وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول ﷺ بكل ما علم بالضرورة مجيئه به »(٥) .

وقال السنوسي عن منزلة الشهادتين عندهم : « وأما الكافر ، فذكره لهذه الكلمة واجب شرط في صحة إيمانه القلبي مع القدرة . . . وهذا

---

(١) نهاية الإقدام (ص ٤٧١-٤٧٢) .

(٢) المواقف (ص ٣٨٤) .

(٣) وأرى أنّ سبب ذلك - والله أعلم - أنه لوذكر اسم الجهمية ، لكان في ذلك اكتشاف حقيقة الأمر ، وهوأنّ الأشاعرة وافقوا قول الجهمية في أصله وإن اختلفت العبارات .

(٤) المواقف (ص ٣٨٤) .

(٥) المحصّل (ص ٥٦٧) .

هوالمشهور من مذاهب علماء أهل السنة [يقصد علماء الأشاعرة] . وقيل : لا يصح الإيمان بدونها مطلقاً . . . وقيل : يصح الإيمان بدونها مطلقاً ، وإن كان التارك لها اختيارياً عاصياً ، كما في حقّ المؤمن بالأصالة إذا نطق بها ولم ينوالوجوب . ومنشأ هذه الأقوال الثلاثة : الخلاف في هذه الكلمة ، هل هي شرط في صحة الإيمان ، أوجزء منه ، أوليست بشرط ولا جزء منه ، والأول هوالمختار » ، وهذا كلام لا يسلم من الاعتراض ، إلا أنّه أحسن بكثير من قول شارحه ، فانظر ما يقوله شارح الكتاب : « حاصل ما ذكره . . . أنّ الأقوال فيه ثلاثة :

فقيل : إن النطق بالشهادتين شرط في صحته ، خارج عن ماهتيه .

وقيل : إنّه شطر ، أي جزء من حقيقة الإيمان ، فالإيمان مجموع التصديق القلبي والنطق بالشهادتين .

وقيل : ليس شرطاً في صحته ، ولا جزءًا من مفهومه ، بل هوشرط لإجراء الأحكام الدنيوية ، وهوالمعتمد . وعليه فمن صدّق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادراً على النطق أوعاجزاً عنه ، فهو مؤمن عند الله يدخل الجنّة ، وإن كانت لا تجري عليه الأحكام الدنيوية من غسل وصلاة عليه ودفن في مقابر المسلمين ولا ترثه ورثته المسلمون . فقول الشارح : (هذا هوالمشهور) - أي وجوب النطق وأنّه شرط - غير مسلّم ، بل هوضعيف »[1] .

ونقل الشعراني عن الجلال المحلى أنه قال : « وكلام الغزالي يقتضي أنّه - يعني النطق بالشهادتين - ليس بشرط ولا شطر ، وإنّما هوواجب

---

(١) حاشية أمّ البراهين للدسوقي (ص ٢٣٥) .

من واجباته »[١] .

وقال صاحب جوهرة التوحيد[٢] :

وفسّر الإيمان بالتصديق والنطق فيه الخلف بالتحقيق
فقيل شرط كالعمل وقيل بل شطر . . .

ثم قال شارحه : « وبالجملة فالإيمان شرعاً هوالتصديق بجميع ما جاء به النبي ﷺ ، مما علم من الدين بالضرورة إجمالًا في الإجمالي ، وتفصيلًا في التفصيلي »[٣] . وقال في شرحه للبيت الثاني : « وقوله : (شرط . . . إلخ) أي خارج عن ماهيته ، وهذا القول لمحقّقي الأشاعرة والماتريدية ولغيرهم ، وقد فهم الجمهور أنّ مرادهم أنّه شرط لإجراء أحكام المؤمنين عليهم من التوارث ، والتناكح ، والصلاة خلفه ، وعليه ، والدفن في مقابر المسلمين ، ومطالبته بالصلوات والزكوات ، وغير ذلك ، لأنّ التصديق القلبي وإن كان إيماناً إلا أنّه باطن خفيّ فلا بدّ له من علامة ظاهرة تدلّ عليه لتناط (أي تعلق به) تلك الأحكام . فمن صدّق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء بل اتفق له ذلك ، فهومؤمن عند الله غير مؤمن في الأحكام الدنيوية . . . » إلى أن قال : « قوله : (كالعمل) أي في مطلق الشرطية ، وإن اختلفت جهة الشرطية في المشبه والمشبه به ، لأنّ السابق إما شرط لإجراء الأحكام الدنيوية أولصحة الإيمان على ما مرّ ،

---

(١) اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر للشعراني (ص ١٧٥) - نقلًا عن : ظاهرة الإرجاء للحوالي (ص ٣٣٧) .

(٢) شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ص ٩٠) .

(٣) شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ص ٩٢) .

وهذا شرط كمال على المختار عند أهل السنة . . . »[١] ثمّ استدلّ لقوله إنّ الأعمال شرط كمال ، ثم قال : « قوله : (وقيل بل شطر) أي : وقال قوم محقّقون كالإمام أبي حنيفة وجماعة من الأشاعرة : ليس الإقرار بالشهادتين شرطاً بل هوشطر ، فيكون الإيمان عند هؤلاء اسماً لعملَي القلب واللسان جميعاً ، وهما التصديق والإقرار . . . » ثم رجّح القول الأول حيث قال : « والمعتمد أنّه شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط ، وإلا فهومؤمن عند الله تعالى كما مرّ »[٢] .

ولقد وافقت الماتريدية الأشاعرة في تعريفهم للإيمان .

قال أبومنصور الماتريدي : « أحقّ ما يكون به الإيمان القلوب »[٣] ، ثم صرّح بأنّ الشهادتين ليست من الإيمان : « فتكون الشهادتان سبب منع القتل ، لا حقيقة الإيمان »[٤] ، وقال أيضاً : « وليس بما يقاتَلون إلى أن يشهدوا باللسان دليل أن ذلك هوالإيمان ، أولا إيمان بالقلوب ، بل ذلك منهم دليل الإيمان وعبارة عنه ، فيقبل قولهم في الأحكام الظاهرة بحقّ العبارة بما لا سبيل لنا إلى حقيقة العلم به »[٥] .

وعرّف أبومعين النسفي الإيمان بقوله : « هوأن يصدّق الرسول ﷺ فيما جاء به من عند الله تعالى ، فمن أتى بهذا التصديق فهومؤمن فيما بينه وبين الله تعالى ، والإقرار إقرار يحتاج إليه ليقف عليه الخلق ،

---

(١) شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ص ٩٤) .

(٢) شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ص ٩٥) .

(٣) كتاب التوحيد (ص ٣٧٣) .

(٤) نفس المصدر (ص ٣٧٧) .

(٥) نفس المصدر (ص ٣٧٦) .

فيجروا عليهم أحكام الإسلام »[١] . فأخرج النطق بالشهادتين من حقيقة الإيمان ، وجعله دليلًا عليه ليقف عليه الخلق ، بمعنى أن يجرى عليه أحكام الإسلام في الدنيا .

وقال الملا علي قاري : « . . . ثم اعتبار الإقرار في مفهوم الإيمان مذهب بعض العلماء ، وهواختيار الإمام شمس الأئمة الحلواني ، وفخر الإسلام ، من أنّ الإقرار ركن ، إلا أنّه قد يحتمل السقوط كما في حالة الإكراه ، وذهب جمهور المحقّقين إلى أنّ الإيمان هوالتصديق بالقلب ، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا لما أنّ تصديق القلب أمر باطني لا بد له من علامة . فمن صدّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه فهومؤمن عند الله وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا . . . وهذا هواختيار الشيخ أبي المنصور الماتريدي ، والنصوص معاضدة لذلك . . . »[٢] .

فبهذا نصل إلى نتيجة هي أنّ بعض الماتريدية والأشاعرة اشترطوا النطق بالشهادتين لكي يكون الإيمان مقبولًا عند الله ، ولكن الجمهور على خلافه . وحتى هؤلاء الذين اشترطوه ، فأكثرهم لم يجعلوه داخلًا في ماهية الإيمان ، بل جعلوه شرطاً لقبوله فقط ، خارجاً عن ماهيته .

فمثلًا نجد أنّ السبكي - وهو من الأشاعرة - يقول إنّ الإيمان هو « تصديق القلب بما علم مجيء الرسول ﷺ به . . . وليس معنى هذا القول أنّ من صدّق ولم يتلفّظ بالشهادتين يكون مؤمناً إيماناً مقبولًا ، بل الإيمان

---

(١) التمهيد في أصول الدين (ص ١٠٠) . وانظر كذلك : تبصرة الأدلة له (٢/ ٨٠٠-٨٠٢) .

(٢) شرح الفقه الأكبر (ص ١٨٣) .

هوالتصديق ، ولكن لقبوله شرط وهوالتلفّظ بالشهادتين . . . »[١] . وقال أيضاً : « وهل التلّفظ بالشهادتين شرط كما أطلقناه ، فيكون خارجاً عن الماهية ، أوركن ؟ فيه اختلاف ، أمره سهل ، والظاهر أنّه شرط »[٢] . والسبكي وأمثاله لم يدخلوا الشهادتين في حقيقة الإيمان وجعلوه (شرطاً) فقط ، إلا أنّ هذا القول أحسن من قول من قال إنّ مجرد التصديق دون التلفظ بالشهادتين إيمان مقبول عند الله .

وكذلك نجد النسفي - وهومن أبرز علماء الماتريدية - نصّ على أنّ « الإيمان هوالتصديق بما جاء به من عند الله تعالى والإقرار به »[٣] ، فبهذا أدخل الشهادتين في مسمّى الإيمان ، ولكن جاء شارح كلامه ، وهوسعد الدين التفتزاني ، وقال : « هذا الذي ذكره من أن الإيمان هوالتصديق والإقرار مذهب بعض العلماء . . . وذهب جمهور المحقّقين إلى أنّه التصديق بالقلب ، وإنّما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا لما أنّ التصديق بالقلب أمر باطن ، لا بد له من علامة . فمن صدّق بقلبه ولم يقر بلسانه ، فهومؤمن عند الله ، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا »[٤] .

وهذه مخالفة صريحة لما كان عليه الإمام أبوحنيفة ، حيث سأله جهم عن رجل « عرف الله بقلبه وعرف أنّه واحد لا شريك له ولا ندّ ، وعرفه بصفاته وأنّه ليس كمثله شيء ، ثمّ مات قبل أن يتكلّم بلسانه : أمؤمناً مات أم كافراً ؟ » ، فأجابه أبوحنيفة : « كافر من أهل النار ، حتى يتكلّم بلسانه

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى (١/ ٨٧) .

(٢) المصدر السابق (١/ ٨٧) .

(٣) شرح العقائد النسفية للتفتزاني (ص ١١٢) .

(٤) نفس المصدر (ص ١١٣) .

مع ما عرفه بقلبه . . . [ف] قد جعل الله تبارك وتعالى الإيمان في كتابه بجارحتين : القلب واللسان . . . »[١] .

وحتى لا يظنّ أنّ هذه المقالة مقالة قدماء الأشاعرة فحسب ، ننقل كلام أحد معاصريهم إذ يقول : « قد وقع الخلاف بين الأمة[٢] فيما إذا كان الرجل مؤمناً بقلبه فقط - هل ينجيه ذلك يوم القيامة أم لا يكتفى منه بذلك حتى يقرّ ويعترف بلسانه أيضاً ؟ نقل النووي عن جمع من العلماء أنّ اليقين القلبي وحده لا يكفي للنجاة يوم القيامة إذا كان بالإمكان الإقرار والتلفّظ باللسان . ورجّح ابن حجر [يعني الهيتمي] في شرحه على الأربعين النووية ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة وبعض محقّقي الحنفية من أنّ الإقرار باللسان إنّما هوشرط لإجراء أحكام الدنيا فقط ، وأمّا يوم القيامة فيكفيه اليقين القلبي »[٣] ، ثم رجّح القول الثاني .

فبهذه النقولات كلها ، نستخلص أنّ عامة الأشاعرة والماتريدية قد أخرجوا جميع أعمال الجوارح - بما في ذلك النطق بالشهادتين - من الإيمان ، فالمؤمن عندهم من يصدّق الله ورسوله بقلبه ، وإن لم ينطق بلسانه أوتتحرّك جوارحه لله ، إلا أنّهم اشترطوا النطق بالشهادتين لإجراء الأحكام الظاهرة عليه - من النكاح والميراث والصلاة عليه وغير ذلك .

وقارن هذه المقالة بما ورد عن الإمام أحمد إذ نصّ أنّ « من قال : إنّ

---

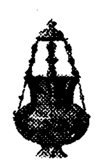
(١) مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة ، للمكي (ص ١٤٥-١٤٦) .

(٢) قلت : ليس هناك خلاف بين السلف في هذه المسألة قطّ ، فالإجماع على خلافه ، وسننقل كلام شيخ الإسلام في الفقرة القادمة في بيان ذلك . فالخلاف في المسألة بين المتكلمين فقط .

(٣) كبرى اليقينيات للبوطي (ص ١٩٦) .

المعرفة تنفع في القلب من غير أن يتلفّظ بها ، فهوجهمي »[١] ، وهذا القول هوقول عامة الأشاعرة والماتريدية .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : « فأمّا الشهادتان إذا لم يتكلّم بهما مع القدرة فهوكافر باتفاق المسلمين ، وهوكافر ظاهراً وباطناً عند سلف الأمة وأئمتها وجماهير علمائها ، وذهبت طائفة من المرجئة - وهم جهمية المرجئة كجهم والصالحي وأتباعهما وهم من ذكرنا - إلى أنّه إذا كان مصدقاً بقلبه ، كان كافراً في الظاهر دون الباطن ، وقد تقدم التنبيه على أصل هذا القول ، وهوقول مبتدع في الإسلام لم يقله أحد من الأئمة ، وقد تقدم أن الإيمان الباطن يستلزم الإقرار الظاهر بل وغيره ، وأنّ وجود الإيمان الباطن تصديقاً وحباً بدون الإقرار ممتنع »[٢] .



(١) نقله عنه ابن تيمية في الصارم المسلول (ص ٥١٦) .

(٢) الإيمان الأوسط (ص ١٥١) .

المطلب الثاني

عدم زيادة الإيمان ونقصانه عند الأشاعرة والماتريدية

بناء على قولهم في تعريف الإيمان ، فإنّ أكثر المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية ذهبوا إلى عدم زيادة الإيمان ونقصانه .

قال الجويني : « الإيمان هوالتصديق ، فمن علم وعرف حقاً ، فلا يتفاوت التصديق بالأعمال ، زادت أونقصت »(١) . وقال الرازي : « الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص لأنّه لما كان اسماً لتصديق الرسول ﷺ في كل ما علم بالضرورة مجيئه به ، وهذا لا يقبل التفاوت ، فمسمى الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان »(٢) .

وفي عقيدة النسفي : « والإيمان لا يزيد ولا ينقص »(٣) ، وقال في التمهيد : « وإذا ثبت أنّ الإيمان هوالتصديق ، وهولا يتزايد في نفسه ، دلّ أنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، فلا زيادة له بانضمام الطاعات إليه ، ولا نقصان له بارتكاب المعاصي »(٤) ، وقال التفتزاني : « ظاهر الكتاب والسنة أنّ الإيمان يزيد وينقص ، ومنعه الجمهور - يعني من الماتريدية -

---

(١) العقيدة النظامية (ص ٨٩) .

(٢) المحصّل (ص ٥٧١) .

(٣) العقائد النسفية مع شرح التفتزاني (ص ١١٤) .

(٤) التمهيد في أصول الدين (ص ١٠٢) . وانظر : تبصرة الأدلة له (٢/ ٨٠٩-٨١١) .

لما أنّه اسم للتصديق البالغ حدّ اليقين ، وهولا يتفاوت »[١] .

وهذا القول هوقول جماهير الأشاعرة والماتريدية ، علماً بأنّ بعضهم ذهب إلى زيادة الإيمان ونقصانه . فمثلًا نجد أنّ عبد القاهر البغدادي حكى أقوال الفرق في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه مع أدلّتهم ، ولم يرجّح شيئاً ، ولكنه ختم الفصل بقوله : « ففي هذه الآيات الست تصريح بأنّ الإيمان يزيد ، وإذا صحت الزيادة فيه ، كان الذي زاد إيمانه قبل الازدياد أنقص إيماناً منه في حال الازدياد »[٢] ، فالظاهر أنّه يميل إلى قول أهل السنة .



(١) شرح المقاصد للتفتزاني (٣/ ٤٤٧) ، وأعجب لهذه الجرأة حيث يصرح بأنّ الكتاب والسنة يدلان على شيء ، وأنّ علماء فرقته على شيء آخر!

(٢) أصول الدين (ص ٢٤٨-٢٣٩) .

المطلب الثالث

تعريف الكفر عند الأشاعرة والماتريدية

لا غرابة أنّ الأشاعرة والماتريدية عرّفوا الكفر بما يقابل تعريفهم للإيمان ، وبما أنّهم قصروا الإيمان على بعض أجزائه ، فكذلك قصروا الكفر على شعبة من شعبه فقط ، وهوالتكذيب والجحود عند عامتهم ، ومجرّد الجهل عند بعضهم .

والباقلاني جمع بين هذين التعريفين إذ قال : « إن قال قائل : ما الكفر عندكم ؟ قيل له : هوضدّ الإيمان ، وهوالجهل بالله عز وجل والتكذيب به ، الساتر لقلب الإنسان عن العلم به ، فهوكالمغطّي للقلب عن معرفة الحق . . . وقد يكون الكفر بمعنى التكذيب ، والجحد ، والإنكار »[1] .

وسبق قول عبد القاهر البغدادي لمّا قسّم الطاعات إلى ثلاثة أقسام ، أعلاها ما يجعل الرجل مؤمناً ، وهي معرفة أصول الدين ، ثم عرّف بعد ذلك بأسطر الكفر الذي يُخرج من أجله من الإسلام بأنّه : « . . . عقد القلب على ما يضاد القسم الأوّل من أقسام الطاعات ، أوالشكّ فيها أوفي بعضها ، ومن مات على ذلك كان مخلّداً في النار »[2] . وهذا واضح في أنّ الكفر عنده ضدّ المعرفة ، وهوالجهل أوالشكّ ، وهذا محلّه القلب فقط .

وصرّح الإيجي أنّ الكفر خلاف الإيمان ، وأنّه « عدم تصديق الرسول ﷺ في بعض ما علم مجيئه ضرورة »[3] .

---

(١) التمهيد (ص ٣٩٤) .

(٢) أصول الدين (ص ٢٦٨) .

(٣) المواقف (ص ٣٨٨) .

واختار التفتزاني الماتريدي أنّ الكفر هو: « الجحد به - يعني الله عز وجلّ - في شيء ممّا علم قطعاً أنّه من أحكامه ، أوالجهل بذلك إجمالًا وتفصيلًا »[١] . وقال أبومعين النسفي : « الكفر هوالتكذيب والجحود ، وإن كان قد يسمّى به غيره على المجاز »[٢] .

وتعريفهم للكفر يستلزم أنّه ليس ثمّة عمل يخرج الرجل من الإيمان إلى الكفر ، وهذا ما صرّحوا به ، فاضطروا إلى اعتبار الأعمال الكفرية ليست كفراً .

قال الباقلاني : « وليس في المعاصي كفر غير ما ذكرناه [يقصد الجحد والتكذيب] وإن جاز أن يسمّى أحياناً ما جُعل علَماً على الكفرِ كفراً ، نحوعبادة الأفلاك والنيران ، واستحلال المحرّمات ، وقتل الأنبياء ، وما جرى مجرى ذلك ممّا ورد به التوقيف وصحّ الإجماع على أنّه لا يقع إلا من كافر بالله ومكذّب له وجاحد له »[٣] . وقال عبد القاهر البغدادي : « قال أصحابنا إن أكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف وإظهار زيّ الكفرة في بلاد المسلمين من غير إكراه عليه والسجود للشمس أوللصنم وما جرى مجرى ذلك من علامات الكفر ، وإن لم يكن في نفسه كفراً إذا لم يضامه عقد القلب على الكفر ، ومن فعل شيئاً من ذلك أجرينا عليه حكم أهل الكفر وإن لم نعلم كفره باطناً »[٤] .

---

(١) شرح المقاصد (٣/ ٤٥٩) .

(٢) تبصرة الأدلة (٢/ ٨٠٠) .

(٣) التمهيد (ص ٣٩٤) .

(٤) أصول الدين (ص ٢٦٦) .

وقال الإيجي : « فإن قيل : فشادّ الزنّار ولابس الغيّار[١] بالاختيار لا يكون كافراً ، قلنا : جعلنا الشيء علامة للتكذيب ، فحكمنا عليه بذلك »[٢] .
وأورد في موضع آخر قول المعتزلة أنّه يلزم من تعريف الأشاعرة للإيمان أنّ من سجد للشمس فهومؤمن إن صدّق بقلبه ، ثم أجاب عن هذا اللازم بقوله : « قلنا : هودليل عدم التصديق ، حتى لوعُلم أنّه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله »[٣] .

ثمّ قال شارحه الجرجاني : « (قلنا : جعلنا الشيء) الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب ، (فحكمنا عليه بذلك) أي بكونه كافراً غير مصدق . ولوعلم أنّه شدّ الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته ، لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله ، كما مرّ في السجود للشمس »[٤] ، بمعنى أنّه يحكم عليه بالكفر في أحكام الدنيا فقط ، فلا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ، ولكن إذا علمنا أنه لم يكذّب الرسول ﷺ ، فهومؤمن عند الله ويدخل الجنّة ولوفعل ذلك الفعل .

وهذا من أغرب التناقضات عند الأشاعرة ، حيث وافقوا موافقة صريحة تامة ما نقله إمامهم عن جهمٍ في كتابه (المقالات)[٥] .

---

(١) الزنّار والغيّار علاماتان لأهل الذمة ، يربطانه على وسطهم . انظر : لسان العرب لابن منظور (٤/ ٣٣٠) و(٥/ ٣٤) .

(٢) المواقف (ص ٣٨٨) .

(٣) نفس المصدر (ص ٣٨٧) .

(٤) شرح المواقف للجرجاني (٣/ ٥٤٦) .

(٥) حيث قال ، كما نقلنا سابقاً : « وزعم الجهم . . . أنّ قول القائل : ثالث ثلاثة ، ليس بكفر ، ولا يظهر إلا من كافر ، لأنّا وقفنا على أنّ من قال ذلك فكافر » . انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ٤٧٧) .

ولم تكن الماتريدية بعيدة عن إخوانهم الأشاعرة في جعلهم الأعمال الكفرية مجرّد أمارة على الكفر ، فقد أورد التفتزاني الماتريدي بعض شبهات الخصم ، منها : أن من قال الإيمان مجرّد التصديق « . . . لزم أن لا يكون بغض النبي ﷺ وإلقاء المصحف في القاذورات وسجدة الصنم ونحوذلك كفراً ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي ﷺ باقياً ، واللازم منتفٍ قطعاً » ثم أجاب على هذه الشبهة فقال : « وأجيب بأنّ من المعاصي ما جعله الشارع أمارة عدم التصديق تنصيصاً عليه ، أوعلى دليله . والأمور المذكورة من هذا القبيل . . . »[١] .

لذلك نجد الرازي قد صرّح بحقيقة قولهم ونتيجة عقيدتهم إذ قال : « الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول ﷺ به ، فعلى هذا لا يكفر أحد من أهل القبلة لأنّ كونهم منكرين لما جاء به الرسول ﷺ غير معلوم ضرورة ، بل نظراً ، والله أعلم »[٢] .

فلا يكفّر أحد من (أهل القبلة) عندهم ، كائناً من كان ، وفاعلًا ما فعل - من سبّ الله وشتم رسوله ﷺ[٣] والاستهانة بكتابه والاستهزاء بشريعته ، بل

---

(١) شرح المقاصد للتفتزاني (٣/ ٤٣٧) .

(٢) المحصّل للرازي (ص ٥٧٢) .

(٣) ولقد ألّف شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه القيّم (الصارم المسلول على شاتم الرسول) في بيان أنّ سابّ الرسول ﷺ كافر بإجماع المسلمين ، ولا ينفعه توبته في درء الحدّ عنه ، وأنّ كفره بسبب فعله ذلك ، سواء استحلّه أولم يتسحله ، وسواء كان مازحاً أوجاداً . وردّ على بعض الفقهاء الذين قالوا بأنّ هذا السب ليس كفراً بحد ذاته إلا إذا استحلّه ، فقال : « ويجب أن يعلم أن القول بأن كفر السابّ في نفس الأمر إنّما هولاستحالة السبّ زلّة منكرة وهفوة عظيمة . . . =

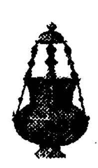
وقاتل رسله - من أجل عمله ، لأنّه لا يلزم من هذه الأعمال تكذيب الرسول ﷺ بما جاء به(١) . غاية ما في الأمر عندهم أنّ هذه الأعمال دليل على انتفاء التصديق من قلبه .

وذكر شيخ الإسلام قول جهم في أنّ أعمال الكفر عند المرجئة ليست إلا أمارة على عدم تصديق القلب ، ثم قال « وهذا القول مع أنّه أفسد قول قيل

= وإنما وقع من وقع في هذه المهواة بما تلقوه من كلام طائفة من متأخري المتكلمين - وهوالجهمية الإناث [يقصد بهم المتكلّمون] الذين ذهبوا مذهب الجهمية الأولى في أنّ الإيمان هومجرّد التصديق الذي في القلب ، وإن لم يقترن به قول اللسان ولم يقتض عملًا في القلب ولا في الجوارح » . انظر : الصارم المسلول (ص ٥١٦) .

(١) ويلاحظ أنّ كثيراً من فقهاء الأشاعرة والماتريدية ينصّون على أنّ هذه الأعمال كفر ظاهراً وباطناً ، فينقضون ما في كتب أئمتهم . لذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية عنهم : « . . . ومن كان موافقاً لقول جهم في الإيمان بسبب انتصار أبي الحسن لقوله في الإيمان ، يبقى تارة يقول بقول السلف والأئمة ، وتارة بقول المتكلمين الموافقين لجهم ، حتى في مسألة سبّ الله ورسوله ﷺ ، رأيت طائفة من الحنبليين ، والشافعيين ، والمالكيين ، إذا تكلّموا بكلام أولئك ، قالوا : إنّ هذا كفر باطناً وظاهراً . وإذا تكلّموا بكلام أولئك قالوا : هذا كفر في الظاهر ، وهوفي الباطن يجوز أن يكون مؤمناً تام الإيمان . . . [ف] تجدهم في مسائل الإيمان يذكرون أقوال الأئمة والسلف ، ويبحثون بحثاً يناسب قول الجهمية ، لأنّ البحث أخذوه من كتب أهل الكلام الذين نصروا قول جهمٍ في مسائل الإيمان » . انظر : الإيمان لابن تيمية (ص ٣٨٦) .

في الإيمان فقد ذهب إليه كثير من أهل الكلام والمرجئة . . . »[١] ، وقال في موضع آخر إنّ مثل هذا « . . .يعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام »[٢] .



---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ١٨٨) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥٨٣) . وانظر كذلك : (٧/ ٢١٩-٢٢٠) ، ففيه كلام شبيه بهذا .

المطلب الرابع

الفرق بين المعرفة والتصديق

بما أنّ أكثر الأشاعرة والماتريدية استعملوا لفظ (التصديق) بدلًا من لفظ (المعرفة) في تعريف الإيمان ، فالواجب مطالبتهم بحقيقة الفرق بينهما ، إذ الكلمتان متقاربتان في المعنى[١] .

وقد فطن كثير من المتكلّمين لهذا التقارب بين قولهم هذا وقول جهم بن صفوان ، فلذلك أخذوا يتعسفون في التبرؤ من مذهب جهمٍ ، وأطنبوا في محاولة بيان الفرق بين اللفظين[٢] .

فمثلًا نجد أنّ قاسم بن قطلوبغا قد حاول أن يبرئ أبا الحسن من تهمة التجهّم عند ذكره تعريف أبي الحسن للتصديق ، وأنّه مجرّد المعرفة ، فقال : « والظاهر أنّ الشيخ أبا الحسن أراد المعرفة النفسية المكتسبة بالاختيار ، لأنّها هي التي تكون تصديقاً ، لا المعرفة التي ذهب إليها جهم وبعض القدرية »[٣] . بينما صرّح التفتزاني الماتريدي بعد أن ذكر قول الأشاعرة بأنّ هذا يلزم أنّ الأشعري « . . . قد يميل » إلى قول جهمٍ[٤] ،

---

(١) لذلك فقد عبّر بعض علماء المقالات عن تعريف الجهم للإيمان بأنّه كان يقول إنّ الإيمان هوالتصديق ، كما فعل صاحب (تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان) ، وهوعلي بن محمد الفخري . انظر : ص ١٧٨ من الكتاب .

(٢) انظر على سبيل المثال : شرح العقائد النسفية (ص ١١٧) ، وشرح المقاصد للتفتزاني (٣/ ٤٢٦- ٤٢٩) ، والتمهيد في أصول الدين للنسفي (ص ١٠٥) ، وتبصرة الأدلة له (٢/ ٨٠٨) .

(٣) المسايرة لابن الهمام (ص ١٩٤-١٩٦) .

(٤) شرح المقاصد للتفتزاني (٣/ ٤٢٠)

وقال في شرح العقائد النسفية ، بعد أن ذكر أنّ بعضهم عرّف الإيمان بالمعرفة : « فلا بدّ من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها ، وبين التصديق بها واعتقادها ، ليصح كون الثاني إيماناً دون الأول »(١) .

ومن أهمّ ما ذكروا من الفروق بين اللفظين : أنه « لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق ، فإنّا آمنّا بالملائكة والكتب والرسل ، ولا نعرفهم بأعيانهم . والمعاندون يعرفون ولا يصدّقون . . . فدلّ على انفكاك التصديق عن العلم ، والعلم عن التصديق . ولهذا لم يجعل الإيمان معرفة على ما ذهب إليه جهم بن صفوان »(٢) . وذكر شيخ الإسلام فرقاً آخر فقال : « عمدتهم من الحجة إنما هوخبر الكاذب . قالوا : ففي قلبه خبر بخلاف علمه ، فدلّ على الفرق »(٣) .

ولكن نقول في الردّ على التفريق بين اللفظين :

١) إنّ إمام مذهبكم أبا الحسن الأشعري - في زعمكم - قد ورد عنه تفسير (التصديق) بأنّه المعرفة ، وفي رواية أخرى ، أنّه قول النفس المتضمن للمعرفة(٤) ، وعلى القول الأول فموافقته مع قول جهم تامة ، وعلى القول الثاني ، فمؤداه واحد .

٢) إنّ بعض أئمة المتكلّمين قد ورد عنهم لفظ (المعرفة) بدلًا من (التصديق) ، حيث صرّح التفتزاني الماتريدي أنّ بعض المتكلّمين

---

(١) شرح العقائد النسفية للتفتزاني (ص ١١٦) .

(٢) نقل هذه العبارة التفتزاني عن النسفي وأقرّه في شرح المقاصد له (٣/ ٤٣٠) .

(٣) الإيمان (ص ٣٨١) .

(٤) انظر : نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ٤٧١-٤٧٢) ، وطبقات الشافعية للسبكي (١/ ٩٧) .

استعمل لفظ (المعرفة) بدلًا من لفظ (التصديق) في تفسيره للإيمان[١] .

ثم هؤلاء الذين ورد عنهم لفظ (التصديق) ، الكثير منهم وافق أبا الحسن في تفسيره للتصديق بأنّه مجرّد العلم . فالباقلاني مثلًا قد عرّف الإيمان بأنّه : « التصديق بالله . . . » ، ثم فسّر هذا التصديق بقوله : « . . . وهوالعلم »[٢] . وكذلك قال إمام الحرمين الجويني في تفسير التصديق بأنّه « كلام النفس ، ولا يثبت إلا مع العلم »[٣] . فهما قد جعلا أساس الإيمان مجرّد العلم ، كما هوالحال عند الجهم .

٣) إنّ كثيراً من الكفار عرف أنّ الرسول ﷺ صادق فيما أخبر عنه ، ولم ينسبوا إليه الكذب ، فيجوز أنّ نقول إنّهم صدّقوه - بمعنى أنّهم نسبوا الصدق إليه وعرفوا أنّه رسول الله - ولكنّهم أعرضوا عن اتباعه إما لهوى في أنفسهم ، أولخوف نقصٍ من جاه أومال ، أولحمية جاهلية ، أولسبب غير ذلك ، وقد ذكرنا الأدلة على ذلك في مبحث سابق[٤] . فهذا (التصديق) - أعني المعرفة والعلم بأنّه صادق - لم يدخلهم في الإيمان باتفاق المسلمين ، « فمجرّد معرفة قلبه أنّه رسول الله مع الإعراض عن الانقياد له ولما جاء به ، إما حسداً وإما كبراً ، وإما لمحبة دينه الذي يخالفه ، وإما لغير ذلك ، لا يكون إيماناً ، ولا بد في الإيمان من علم القلب وعمله »[٥] .

---

(١) انظر : شرح المقاصد (٣/٤١٨) .

(٢) التمهيد (ص ٣٨٩) .

(٣) الإرشاد (ص ٣٣٤) ، بتصرّف يسير .

(٤) انظر : (ص ٢٨١) وما بعدها .

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/٣٩٧) بتصرف يسير .

٤) إنّ الفرق بين معرفة صدق الرسول ﷺ ، وبين تصديقه الخالي عن الانقياد ، أشبه ما يكون بالخيالي . يقول شيخ الإسلام : « وأيضاً فإنّ الفرق بين معرفة القلب وبين مجرّد تصديق القلب الخالي عن الانقياد . . . أمرٌ دقيقٌ ، وأكثر العقلاء ينكرونه ، وبتقدير صحته لا يجب على كلّ أحد أن يوجب شيئين لا يتصوّر الفرق بينهما ، وأكثر الناس لا يتصوّرون الفرق بين معرفة القلب وتصديقه ، ويقولون : إنّ ما قاله ابن كلاب والأشعري من الفرق ، كلام باطل لا حقيقة له ، وكثير من أصحابه اعترف بعدم الفرق »(١) .

وقال أيضاً : « والمقصود أنّ الإنسان إذا رجع إلى نفسه عسر عليه التفريق بين علمه بأنّ الرسول ﷺ صادق وبين تصديق قلبه تصديقاً مجرداً عن انقياد وغيره من أعمال القلب بأنّه صادق »(٢) .

٥) إنّ ما ذكروه من أوجه الفرق بينهما ليس بصحيح . فمثلًا قولهم بأنّا لا نعرف أعيان الرسل ولكننّا نصدّقهم ، يُردّ عليه بقولنا : قد عرفنا أنّ الله أرسل رسلًا لم يسمّهم لنا ، وعرفنا أنّهم رسل الله ، صادقون فيما يخبرون به عن الله ، فما الفرق بين هذه المعرفة المجملة ، وبين التصديق المجمل الذي ذكرتم ؟ فكما أنّنا نصدّقهم بدون معرفة أسمائهم ، كذلك نعرف عن وجودهم وصدقهم بدون معرفة أسمائهم .

وكذلك ما ذكروه من خبر الكاذب ، حيث أجاب شيخ الإسلام عن هذه الشبهة قائلًا : « ذاك بتقدير خبر وعلم ليس هوعلماً حقيقياً ولا خبراً حقيقياً . . . [ف] إنّ الإنسان لا يمكنه أن يقوم بقلبه خبر بخلاف علمه ، وإنما

---

(١) كتاب الإيمان (ص ٣٨١) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٤٠٠) .

يمكنه أن يقول ذلك بلسانه ، وأما أنّه يقوم بقلبه خبر بخلاف ما يعلمه ، فهذا غير ممكن . . . »[١] . ومعنى كلام شيخ الإسلام أنّ الكاذب يعلم في قلبه إنّه كاذب ، ويعلم في قلبه أنّ الحقيقة هي خلاف ما أخبر عنه بلسانه ، فلا يقوم بقلبه إلا الخبر الصادق ، فبطلت شبهتهم .

وأخيراً ، هناك نكتة لطيفة حول هذه المسألة ، فإنّ قولهم : (إنّ التصديق أمر زائد على المعرفة) يلزمهم أن يكون الإيمان مكوّناً من شيئين : المعرفة والتصديق ، وهذا اللازم قد صرّح به بعضهم ، حيث قال البغدادي : « . . . ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفته »[٢] . وقال الكمال بن الهمام الماتريدي ، في معرض كلام له حول الفرق بين المعرفة والتصديق- وهذا من أصرح ما وقفت عليه في ذلك : « فلا بدّ [في] تحقيق الإيمان من المعرفة - أعني إدراك مطابقة دعوى النبي ﷺ للواقع - ومن أمر آخر هوالاستسلام والانقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم للإجلال وعدم الاستخفاف ، لما ذكرنا من ثبوت مجرّد تلك المعرفة مع قيام الكفر [يقصد من أمثال أهل الكتاب وغيرهم من الذين عرفوا صدق النبي] . . . »[٣] . وهذا الإلزام ألزمهم به الإمام أحمد وغيره من السلف حيث قال : « . . . فإن زعم [يعني المرجئة] أنّه يحتاج إلى المعرفة مع الإقرار ، فقد زعم أنّه [يعني الإيمان] من شيئين ، وإن زعم أنّه يحتاج أن يكون مقراً ومصدقاً بما عرف فهومن ثلاثة أشياء . . . »[٤] ، فبطل

(١) الإيمان (ص ٣٨١) .

(٢) أصول الدين (ص ٢٤٨-٢٣٩) .

(٣) المسايرة (ص ١٩٤) .

(٤) من رسالة الإمام أحمد إلى المروذي كما في السنة للخلال (٤/ ٢٤) .

أساسهم في عدم تجزؤ الإيمان .

لا غرابة بعد هذا كله أن نجد علماء السلف يقارِنون بين قول الأشاعرة وقول الجهمية في مسائل الإيمان .

فقد قال وكيع بن الجرّاح : « ليس بين كلام الجهمية والمرجئة [يقصد إرجاء الفقهاء] كبير فرق ، قالت الجهمية الإيمان المعرفة بالقلب ، وقال المرجئة ، الإقرار باللسان »(١) . وإذا كان هذا قوله في مرجئة الفقهاء ، فما عسى أن يقوله في عقيدة الأشاعرة والماتريدية ؟

وقال أبونصر السجزي عن الأشاعرة : « إن أصل الإيمان عندهم المعرفة كما قال جهم »(٢) .

وسبق أن نقلنا بعض كلام شيخ الإسلام في تقارب قول الأشاعرة من قول جهم ، ومن أصرحها قوله : « وأبوالحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان »(٣) ، وسمّاهم في غير ما موضع بـ (إناث الجهمية) من أجل هذه المسألة(٤) ، كما قال بأنّ أقوال الأشاعرة في مسائل الأسماء والأحكام مقاربة لقول جهم(٥) .



---

(١) تهذيب الآثار للطبري (٢/ ١٨٢) .

(٢) سالة إلى أهل زبيد (ص ١٧٩) .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ١٢٠) .

(٤) كما في كتابه : الصارم المسلول على شاتم الرسول (ص ٥١٦) .

(٥) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣/ ١٠٢-١٠٣) .

الخلاصة

وممّا سبق ، يمكن تلخيص أثر جهم بن صفوان على الأشاعرة والماتريدية في مسألة الإيمان في النقاط التالية :

* وافقت الأشاعرة والماتريدية جهماً في إخراج الشهادتين من الإيمان ، حيث جعلوها (شرطاً) لإجراء أحكام الإسلام عليه في الدنيا .

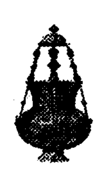
* وافقت الأشاعرة والماتريدية جهماً في جعله الإيمان شيئاً واحداً لا يتجزأ . ولازم هذا القول هوأنّ إيمان آحاد المؤمنين مثل إيمان الملائكة والنبيين ، فصرّح به جهمٌ وحاول المتكلّمون تأويل هذا اللازم .

* وافقت الأشاعرة والماتريدية جهماً في قوله بعدم زيادة الإيمان ونقصانه .

* وافقت الأشاعرة والماتريدية جهماً في جعله الأعمال المكفّرة مجرد علامة على الكفر وتكذيب الباطن ، فخالفوا بذلك النقول الصريحة والفطر السليمة .

* وضعوا لفظ (التصديق) بدلًا من (المعرفة) ، لكي يتخلّصوا من تهمة التجهّم ، ولكن بعض أئمتهم فسّر هذا التصديق بأنّه المعرفة ، وعلى فرض الاختلاف بينهما ، فيتعذر التفريق بينهما حيث أخرجوا أعمال القلوب من الإيمان ، كما فعل متأخروالأشاعرة .

وبهذا نصل إلى حقيقة مهمة جداً ، وهي أنّ قول جهم في الإيمان لم ينقرض بانقراض الجهمية ، بل بقي حياً في فرقتي الأشاعرة والماتريدية .



المبحث الثاني

أثرها على الفرق الأخرى

تقدّم أنّ هناك فِرَقاً تأثرت بمقالة جهم تأثراً غير مباشر ، حيث نشأت بعد ظهور وانتشار مقالته ، فكان لا بدّ أنَ تصلها هذه المقالة ، وتتفاعل معها بطرق مختلفة ، ولعلّ أبرزها طائفة المرجئة التي لا تعتبر فرقة مستقلة كغيرها من الفرق ، بل هي موزّعة بين طوائف مختلفة ، ومنها الأشاعرة والماتريدية الذين يحملون لواءها اليوم . غير أننا نجد في كتب المقالات ذكراً لبعض الفرق التي تأثّرت بالإرجاء ، فمثلًا قد ذكر أبوالحسن الأشعري اثنتي عشرة فرقة من فرق المرجئة ، وتبعه على ذلك كثير من علماء المقالات ، وبعضهم أوصلها إلى سبع عشرة فرقة . والذي يظهر أنّ جلّ هذه الفرق كان أتباعها محدودين جداً ، في وقت محدّد قصير ، ربما لم تتجاوز حياة مؤسسيها ، ثم اندثرت بعد ذلك ، فلم يعد لها وجود ولا أثر في أيامنا .

ويهمّنا من هذه الفرق ، تلك الفرق التي تأثرت بالجهم تأثراً واضحاً .

وقد سلك مصنفوكتب المقالات طرقاً متعددة في تصنيف هذه الفرق ، فمنهم من لم يسلك منهجاً معيناً في ترتيبهم ، كالأشعري ، ومنهم من صنّفهم بناءً على أقوالهم في القدر ، كالبغدادي والشهرستاني ، ولكن أرى أنّ تقسيم شيخ الإسلام أدقّ من غيره ، حيث قسّم المرجئة إلى ثلاثة أصناف ، **فالصنف الأول** هم « الذين يقولون الإيمان مجرّد ما في القلب . ثم من هؤلاء من يدخل فيه أعمال القلوب ، وهم أكثر فرق المرجئة ، ومنهم من لا يدخلها في الإيمان كجهم ومن اتبعه كالصالحي . . .

والقول الثاني مَن يقول : هومجرّد قول اللّسان ، وهذا لا يعرف لأحد قبل

الكرّامية . **والثالث** : تصديق القلب وقول اللسان ، وهذا هوالمشهور عن أهل الفقه والعبادة منهم . . . »[(١)] .

فإذا تأملنا هذا التقسيم ، نرى أنّ الصنف الأول هم الذين أخذوا بقول جهمٍ أوعلى الأقل تأثروا به تأثراً واضحاً ، وأمّا الصنف الثالث ، فهم أقربُ إلى مرجئة الفقهاء ، وقد يكون فيهم نوع تأثر بجهم . والصنف الثاني هم الكرّامية ، الذين هم على طرفي نقيض من مقالة جهمٍ .

فلنبدأ بسرد أسماء هذه الفرق ، مع ما وصل إلينا من النزر اليسير من أخبارهم ، متبعاً التقسيم الثلاثي لشيخ الإسلام .

الصنف الأول من المرجئة

وهم الذين قصروا الإيمان على مجرّد ما في القلب

وهم أربع فرق :

١) الصالحية :

أصحاب أبي الحسين محمد بن مسلم الصالحي ، وكان يقول بقول جهمٍ في الإيمان والكفر ، سواء بسواء ، حيث عرّف الإيمان بأنّه معرفة الله فقط ، والمعرفة عنده : هوأن يُعلم أنّ للعالم صانعاً فقط ، وأنّ الكفر هوالجهل به . ويصح في العقل أن يؤمن بالله ولا يؤمن برسوله ، ولكن الذي لا يؤمن برسوله ﷺ فليس بمؤمنٍ ، لا لأنّه مستحيل ، ولكن لأنّ الشرع جاء بمنعه . وكان يقول إنّ قول القائل : إنّ الله ثالث ثلاثة ليس

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ١٩٥) بتصرف يسير .

بكفر ، لكنّه لا يظهر إلا من كافر . وزعم أنّ الصلاة والزكاة والصيام والحج ليست من العبادات ، بل هي طاعات ، فليس هناك عبادة لله إلا الإيمان به ، وهومعرفته .

وزعم أنّ الإيمان خصلة واحدة ، لا يتبعّض ولا يزيد ولا ينقص ، والكفر كذلك .

ولكنّه فارق جهماً في جعله محبة الله والخضوع له من معرفة الله ، فخالفه في هذه الجزئية فقط(١) . ولقد ذكر شيخ الإسلام اسمه كثيراً في كتاباته مقترناً باسم جهم ، كما في النقل السابق له ، حيث قال إنّ الصالحي من متبّعي جهمٍ .

٢) الشمرية :

أصحاب أبي شمّر الحنفي ، ناظر مع النظّام والجاحظ ، وكان يقول بقول أبي الحسين الصالحي في الإيمان ، إلا أنّه أضاف إثبات التوحيد ونفي التشبيه وإثبات العدل . وأراد بـ (التوحيد) نفي الصفات ، وبـ (العدل) نفي القدرة(٢) . وقال بعدم زيادة الإيمان ونقصانه ، وجعل أهله فيه سواء .

---

(١) ويلاحظ أنّه جعل معرفة الله هي المحبة والخضوع ، بمعنى أنّ محبة الله هي معرفته فقط ، والخضوع له كذلك معرفته ، لا أنّه اشترط المحبة والخضوع في القلب ، فالصالحي ، كالجهم ، لم يدخل أي عملٍ من أعمال القلوب في مسمّى الإيمان . انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ١٣٢-١٣٣) ، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٩١) ، والملل والنحل للشهرستاني (ص ١٤٢) .

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ١٣٤-١٣٥) ، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٩٠) ، والملل والنحل للشهرستاني (ص ١٣٨) ، وطبقات المعتزلة (ص ٢٦٨) .

وهذه الفرقة من أغرب فرق الإسلام ، حيث وافقوا المعتزلة في التوحيد والعدل وخالفوهم في الوعد الوعيد والمنزلة بين المنزلتين ، فهم معتزلة في الأسماء والصفات والقدر ، مرجئة في الإيمان والأحكام .

٣) اليونسية :

أصحاب يونس السمّري[١] ، وكانوا يقولون بأنّ الإيمان في القلب[٢] ، إلا أنّهم أضافوا إلى تعريف الإيمان (ترك الاستكبار) ، وقالوا إن إبليس عرف الله ولكنّه كفر باستكباره عن السجود[٣] . وأوجبوا تصديق ما جاء من عند الله جملة ، دون التفصيل ، وزعموا أنّ كل خصلة من خصال الإيمان ليست إيماناً ولا بعض الإيمان ، بل بمجموعها يصير إيماناً[٤] .

وقالوا : فمن اجتمعت فيه هذه الخصال ، كان مؤمناً وإن لم يأت

---

(١) اختلفت كتب المقالات في اسمه ، فقيل : يونس بن عون ، وقيل : يونس بن عمرو ، وقيل : يونس النميري ، وقيل : يونس البرّي . انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ٦٦٦) ، وطوائف المرجئة للطالبي (ص ٧٢) .

(٢) ذكر الأشعري في المقالات (ص ٥٤٥) ، والجيلاني في الغنية (ص ١١٤) أنّ الإيمان عند يونس هومجرّد المعرفة ، ولكنّ بعض أتباع يونس أضافوا إلى ذلك الإقرار . لذلك فيجب التفريق بين اليونسية الأصلية ، وبين فرقة من فرقه المتأخرة ، وهذه الفرقة سنذكرها في القسم الثالث .

(٣) وكأنّ هذه الفرقة فطنت للازم قول جهم في الإيمان من أنّ إبليس يكون من المؤمنين ، فأضافوا هذا القيد ليتخلصوا من هذا اللازم .

(٤) مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ١٣٤) ، والفرق بين الفرق (ص ١٨٨) واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص ١٠٧) .

بجميع الطاعات ، أوارتكب المحرّمات ، فالمعصية لا تضرّ الإخلاص ، والمؤمن إنما يدخل الجنّة بإخلاصه لا بعمله(١) .

٤) النجارية :

أصحاب الحسين بن محمد بن عبد الله النجار ، قالوا بأنّ الإيمان محلّه القلب فقط ، وهوالمعرفة بالله وبرسله وفرائضه ، وهذه المعرفة تجزئ عن العمل ، فمن لم يعمل شيئاً من الطاعات فإيمانه كإيمان الملائكة . وإذا جهل من هذه الأمور شيئاً وقامت عليه الحجة ، وإن لم يقر به كان كافراً(٢) .

الصنف الثاني من المرجئة

الذين قالوا إنّ الإيمان هوالإقرار فقط ، وتنحصر في فرقة واحدة وهي : **الكرامية** :

أصحاب محمد بن كرّام ، الذي زعم أنّ الإيمان هوالإقرار والتصديق باللسان دون القلب ، وأنكر أن تكون معرفة القلب أوالتصديق القلبي إيماناً . وزعم أنّ المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة(٣) . وقولهم هذا نقيض قول جهم تماماً !

وكان من أعلامهم ابن الهيصم ، وهومن معاصريّ الباقلاني . يقول

---

(١) تلخيص البيان للفخري (ص ١٨٨) ، والملل والنحل للشهرستاني (ص ١٣٨) .

(٢) الفرق بين الفرق ، للبغدادي (ص ١٩٢) ، وتلخيص البيان للفخري (ص ١٨٤) ، والغنية للجيلاني (ص ١١٤) .

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ١٤١) .

شيخ الإسلام عنه : « وقد رأيت لابن الهيصم فيه مصنفاً في أنّه - أي الإيمان - قول اللسان فقط ، ورأيت لابن الباقلاني فيه مصنفاً أنّه تصديق القلب فقط ، وكلاهما في عصر واحدٍ ، وكلاهما يردّ على المعتزلة والرافضة »[١] .

وهؤلاء آخر المذاهب المبتدعة ظهوراً في مسألة الإيمان .

قال الذهبي عنهم : « وكان الكرامية كثيرين بخراسان ولهم تصانيف ، ثم قلّوا وتلاشوا ، نعوذ بالله من الأهواء »[٢] .

الصنف الثالث من المرجئة

الذين قالوا إنّ الإيمان هومجموع ما في القلب واللسان ، فهم أقرب إلى مرجئة الفقهاء[٣] .

ومنها :

١) فرقة من فرق اليونسية :

وافقوا بقية اليونسية إلا في إضافتهم الإقرار في تعريف الإيمان ، حيث عرّفوا الإيمان بأنه معرفة الله تعالى مع الإقرار به[٤] .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ٥٨) .

(٢) سير أعلام النبلاء (١١/ ٥٢٤) .

(٣) فأمّا القدماء منهم ، مثل أبي حنيفة وطلق بن حبيب وغيرهم ، فلم يؤسّسوا فرقاً بمعنى الكلمة ، ثمّ إنّهم كانوا قبل ظهور جهم بن صفوان ، فلا وجه لتأثير جهمٍ عليهم .

(٤) الفرق بين الفرق البغدادي (ص ١٨٩) .

٢) الغيلانية :

أتباع غيلان بن مروان الدمشقي القدري ، زعموا أنّ الإيمان (المعرفة بالله الثانية) ، والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول . فقسّموا المعرفة إلى قسمين : (المعرفة الأولى) وهي اضطرارية وفطرية ، وهوعلمه بأنّ للعالم صانعاً وخالقاً ، وهذه المعرفة فعل الله تعالى ، فلذلك لم يجعلوها من الإيمان . وأمّا (المعرفة الثانية) فهي مكتسبة وهي أصل الإيمان .

وقالوا بعدم زيادة الإيمان ونقصانه ، وأنّ أهله فيه سواء . وزعموا أنّ كل خصلة من خصال الإيمان لا تسمّى إيماناً إذا انفردت ، لأنّ الإيمان لا يتبعّض . وأنكر أن يكون في الكفار بعض الإيمان ، فلا يجتمع في الرجل إيمان وكفر[١] .

نقل ابن بطة بإسناده عن خالد بن اللجلاج أنه دعا غيلان فقال له : « اجلس » ، فجلس .

فقال : « ألم تك قبطياً فدخلت في الإسلام ؟ »

قال : « بلى »

قال : « ثم أخذتك ترمي بالتفاح في المسجد قد أدخلتَ رأسك في كمّ قميصك ؟ »

قال : « بلى »

قال أبومسهر - راوي القصة : أشك في هذه الكلمة : « ثم كنت جهمياً

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ١٤٠) ، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٩٠) ، والملل والنحل للشهرستاني (ص ١٣٨ و١٤٣) .

تسمى امرأتك أمّ المؤمنين ؟ »

قال : « بلى »

قال : « ثم صرت قدرياً شقياً ، قم ، فَعَلَ اللهُ بك وفَعَلَ »[١] .

فإذا ثبتت هذه الجملة الأخيرة - لأنّ الراوي شكّ فيها - فالمعنى أنه صار من المرجئة باتباعه جهم بن صفوان في مسألة الإيمان .

وأمّا جعلهم المعرفة معرفتين ، فكأنهم وقعوا في نفس الإشكال الذي وقع فيه الأشاعرة ، حيث أرادوا أن يتخلّصوا من بعض لوازم القول بأنّ الإيمان هومجرّد المعرفة ، منها : أنّ كل من عرف الله بقلبه فهومؤمن ، فجعلوا المعرفة معرفتين : (المعرفة الأولى) وهي اضطرارية ، ويتساوى فيها المسلمون مع كثير من الكفار ، و(المعرفة الثانية) وهي مكتسبة . وهذا القول شبيه جداً بقول الأشاعرة ، لأنّ المعرفة الثانية عندهم تقوم مقام التصديق عند الأشاعرة .

٢) المرّيسية ، أصحاب بشر بن غياث المريسي .

وكان يقول بأنّ الإيمان هوالتصديق ، وزعم أنّ التصديق يكون بالقلب وباللسان جميعاً ، ولا يجوز أن يكون الكفر إلا ما كان في اللغة كفراً ، ولا يجوز أن يكون إيماناً إلا ما كان في اللغة إيماناً . وزعم أنّ السجود للشمس ليس بكفر ، ولكنّه علمٌ على الكفر لأنّ الله عزّ وجلّ بيّن لنا أنّه لا يسجد للشمس إلا كافر . ووافقه على هذا القول ابن الراوندي .

وكان يقول بأنّ الله تعالى خالق أكساب العباد ، وأن لا استطاعة مع الفعل[٢] .

---

(١) رواه ابن بطة في الإبانة ، كتاب القدر ، (٢/ ٣٠٠) .

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ١٤٠) ، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٨٩) .

ويلاحظ أنّ قوله في الإرجاء هوعين قول الأشاعرة والماتريدية ، ولكنّه خالفهم في الصفات ، فكان من الدعاة إلى القول بخلق القرآن .

٤) الغسّانية :

أتباع غسّان الكوفي المرجئ ، الذي زعم أنّ الإيمان هوالمعرفة بالله تعالى وبرسله ، والإقرار بما أنزل الله وما جاء به الرسل في الجملة دون التفصيل . ومعنى ذلك : أنّ من قال : أعلم أنّ الله قد حرّم أكل الخنزير ، ولا أدري هل الخنزير الذي حرّمه هذه الشاة أوغيرها ، كان مؤمناً . ومن قال : أعلم أنّ الله فرض الحجّ إلى الكعبة ، ولكن لا أعلم أهوإلى هذه الكعبة أوالتي في الهند ، كان مؤمناً . وأعلم أنّ الله قد بعث محمداً ﷺ وأنّه رسول الله ، ولكن لا أعلم لعله هوالزنجي ، كان مؤمناً[١] . وقال بأنّ كل خصلة من الإيمان تسمى إيماناً ، لأنّها بعض الإيمان[٢] .

٥) الثوبانية :

أتباع أبي ثوبان المرجئ ، الذي زعم أنّ الإيمان هوالإقرار والمعرفة بالله

---

(١) ويلاحظ أنّ بعض المصنّفين في علم المقالات ، كالأشعري (في المقالات ص ١٣٧) ، قد حكوا هذه المقالة عن الإمام أبي حنيفة - وحاشاه أن يقولها فهوأجلّ وأعلم من ذلك . بل هذه عقيدة غسّان ، ثم ادّعى غسّان - إفكاً وزوراً - أنّه قول أبي حنيفة ، وإنما هومن متّبعيه . انظر : الملل والنحل للشهرستاني (ص ١٣٩) . وراجع كذلك : طوائف المرجئة للطالبي (ص ٧٤-٧٧) ، حيث فصّل في هذه القضية ممّا لا مزيد عليه وبيّن أنّه افتراء على أبي حنيفة .

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٨٨) ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص ١٠٧) .

وبرسوله ﷺ ، وبكل ما يجب في العقل فعله . وأخرج جميع الطاعات من الإيمان(١) .

٦) **الشبيبية** :

أتباع محمد بن شبيب ، كان معتزلياً ثمّ ألّف كتاباً في الإرجاء ، وبقي على الاعتزال في بقية مسائل الاعتقاد . قال إنّ الإيمان هوالإقرار بالله والمعرفة بوحدانيته ونفي الشبه عنه - ويقصد بذلك نفي الصفات - دون سائر الطاعات . والخضوع من الإيمان ، ومعنى الخضوع : ترك الاستكبار ، فإبليس قد عرف الله وأقرّ به ، ولكنّه كفر باستكباره . ولا يكون المرء مؤمناً إلا إذا أقرّ بما اتفق عليه المسلمون ونقلوه عن رسول الله ﷺ ، مثل الصلاة والزكاة ، دون ما اختلفوا فيه .

وقال بزيادة الإيمان ونقصانه ، وأنّه يتبعّض ويتفاضل الناس فيه ، ولكن لا يسمّى الرجل مؤمناً إلا بإصابة جميع خصال الإيمان . فمن عرف الله وأقر به ولكنّه جحد الرسل ، فهومؤمن بمعرفته كافر بجحوده .

وزعم أنّ مرتكبي الكبيرة مؤمنون بما معهم من الإيمان ، فاسقون بما عندهم من المعصية(٢) .

ويلاحظ أنّ الشبيبية من أقرب فرق المرجئة لأهل السنة ، بل هي أقربهم ، حيث وافقوا أهل السنة في أكثر مسائل الإيمان (دون بقية مسائل الاعتقاد) ،

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٨٩) ، والملل والنحل للشهرستاني (ص ١٣٩) . وذكرت كتب المقالات أنهم فارقوا الغسانية بإيجابهم بالعقل شيئاً قبل ورود الشرع بوجوبه .

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ١٤١) ، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٩١) ، وتلخيص البيان للفخري (ص ١٩٠) .

فقالوا بزيادة الإيمان ونقصانه ، وتفاضل أهله فيه ، وأنّه قد يجمع بين الإيمان والكفر في شخصٍ واحدٍ ، وأنّ مرتكب الكبيرة فيه إيمان وفسق ، ولكنهم خالفوهم في إخراجهم الطاعات من الإيمان ، حيث قصروا الإيمان على المعرفة والإقرار فقط .

فهذه بعض فرق المرجئة[1] ، رتّبتهم حسب تقسيم شيخ الإسلام[2] ، وقد اندثرت جميع الفرق المذكورة في هذا المبحث منذ قرون بعيدة .

---

(١) وقد ذُكر في كتب المقالات فرق غير هذه ، كالتومنية والعبيدية وغيرهم ، ولكنّني اقتصرت على أهمها ، وما رأيت أنّها متأثرة بقول جهمٍ . ومن أراد الزيادة ، فعليه بمراجعة رسالة الماجستير بعنوان : « طوائف المرجئة وموقف أهل السنة منها » للباحث : هادي بن أحمد طالبي .

(٢) نستطيع أن نقسّم فرق المرجئة إلى ثلاثة أقسام باعتبار أقوالها في القدر ، وهذا هوالذي فعله عبد القاهر البغدادي والشهرستاني (انظر : الفرق بين الفرق (ص ١٨٨) ، والملل والنحل (ص ١٣٧) .

فصنف منهم وافقوا المعتزلة في قولهم في القدر ، وهم أتباع غيلان ، وأبي شمّر ، ومحمد بن شبيب ، والصالحي .

وصنف منهم قالوا بقول جهم بن صفوان في الجبر ، وهم الأشاعرة ، والمرّيسية ، وقد يدخل فيهم الماتريدية أيضاً .

وصنف منهم لم ترد عنهم نقولات في القدر ، فلا يصنفون لا من الجبرية ولا من القدرية ، بل هم مرجئة خالصة وهم بقية أصناف المرجئة .

وزاد الشهرستاني في الملل والنحل (ص ١٣٧) : مرجئة الخوارج ، ولا يخفى أنّ الإرجاء يناقض تماماً عقيدة الخوارج المكفرّين لأصحاب الكبائر . والذي يظهر أنّ الشهرستاني يقصد المرجئة الذين خرجوا على الولاة وقاتلوهم والله أعلم . ومثّلوا بالغيلانية ، حيث جمعوا بين الإرجاء والقدر والخروج ، =

الخلاصة

نستخلص ممّا سبق :

* أنّ الصنف الأول من المرجئة وافقوا قول جهم في جعلهم الإيمان مجرّد ما في القلب ، وأكثرهم فسّروا الإيمان بأنّه مجرّد المعرفة ، وأخرجوا جميع الأعمال عن مسمّى الإيمان ، وجعلوه شيئاً واحداً لا يتجزأ ، وقالوا إنّ أهله فيه سواء . فتأثير جهم على هذه الفرق واضح جداً .

* أنّ الصنف الثاني من المرجئة على نقيض قول جهمٍ ، فكأنهم نتيجة رد فعل لإفراط جهم ، فوقعوا في تفريطٍ آخر .

* أنّ الصنف الثالث وافقوا جهماً في إخراجهم الأعمال عن مسمّى الإيمان ، وجعلهم الإيمـان شيئاً واحداً لا يتجزأ ، وجعلوا أهله فيه سواء (إلا الشبيبية منهم) . ولكنّ هذا الصنف أقرب إلى قول مرجئة الفقهاء منهم إلى قول جهم .

هذا ، ونؤكد أنّنا لا نعني أنّ جميع هذه الفرق تأثروا بجهم بن صفوان تأثراً مباشراً ، فأثر جهم على بعض هذه الفرق أوضح من بعض . ولكنّ المقصود أنّ جهماً هوالذي خاض في هذا الباب ، وطرق هذا الموضوع ، وكان سبباً في نشوء تيارات مختلفة ومذاهب متنوّعة ، ومنها هذه الفرق .

= وبالشبيبية ، لأنّ محمد بن شبيب كان على عقيدة الاعتزال في بقية المسائل ، منها مسألة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ، الذي يقصد به وجوب الخروج على أئمة الجور . وقد يزاد : الجهمية ، لأنّ جهماً خرج على ولاة الأمور وقاتلهم .

وفي هذا ردّ على من زعم أنّه ليس في المرجئة من يرى الخروج .

الباب الثالث

أثر استدلاله على وجود الله في الفرق الإسلامية

وفيه فصلان :

الفصل الأول : استدلاله على وجود الله

الفصل الثاني : أثر استدلاله على وجود الله في الفرق الإسلامية

الفصل الأول

استدلاله على وجود الله

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها



المبحث الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : بيان مقالة جهم في الاستدلال على وجود الله

المطلب الثاني : بيان الطريقة الكلامية في الاستدلال على وجود الله

المطلب الثالث :. أصل مقالة جهمٍ في الاستدلال على وجود الله

المطلب الأول

بيان مقالة جهم في الاستدلال على وجود الله

لما كان الإيمان عند جهم هومجرّد المعرفة ، كان الوصول إلى هذه المعرفة محصوراً في إثبات وجود الصانع ، كما هي عقيدة فلاسفة اليونان قبله . ولقد نبّه شيخ الإسلام على أنّ الجهم هومن أوائل المتأثرين بمنهج الفلاسفة من بين الطوائف(١) .

وترتّب على هذا المسلك إعراض جهم عن الغاية الصحيحة للخلق : وهي الإيمان بالله تعالى وعبادته وحده ، وكذا إعراضه عن الطرق القرآنية في إثبات وجود الصانع ، واتّباعه طريقة مخترعة مستوردة من مشايخه اليونانيين .

فكان بذلك أوّل من أدخل على المسلمين الطريقة الكلامية - المبنية على الطريقة الفلسفية - في الاستدلال على وجود الله تعالى ، وهي طريقةٌ

---

(١) انظر : نقض التأسيس لابن تيمية (١/٢٦٨) .

معقّدة ، فيها حقّ وباطل . وتعتمد على أنّ أخبار النبي ﷺ مبنية على معرفة صحة نبوته ﷺ ، وصحة النبوة مبنية على وجود الصانع ، ولا يُعرف وجود الصانع حتى يُعرف حدوث العالم ، ولا سبيل لإثبات ذلك إلا ببيان حدوث الأجسام ، وإثبات ذلك يتمّ عن طريق إثبات الحوادث والأعراض وأنّ الجسم لا ينفكّ عنها ، وما لا يخلومن الحوادث ولم يسبقها فهومحدَث مخلوق[1] .

قال شيخ الإسلام : « والأصل الذي بنى عليه نفاة الصفات وعطلوا ما عطلوا حتى صار منتهاهم إلى قول فرعون الذي جحد الخالق . . . هواستدلالهم على حدوث العالم بأن الأجسام محدثة ، واستدلالهم على ذلك بأنها لا تخلومن الحوادث ، ولم تسبقها ، وما لم يخل من الحوادث ولم يسبقها فهومحدث . وهذا أصل قول الجهمية . . . »[2] وبيّن في موضع آخر أنّ أول من أظهر هذه المقالات هم الجهمية والمعتزلة[3] .

كما صرّح في (منهاج السنة) أنّ الجهم بن صفوان ، وأبا الهذيل العلّاف ، أوّل من عُرف عنهم في الإسلام أنّهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام ، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض[4] . ثمّ بيّن في موضعٍ آخر أنّ أبا الهذيل إنّما أخذ ذلك عن جهم بن صفوان ، فقال : « ولم يكن في الصحابة والتابعين أحدٌ يستدل

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٥/ ٥٤٢) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٤٧/١٣) ، وله كلام شبيه في الصفدية (٢/ ٥٤)

(٣) انظر : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٨/ ٩٨) .

(٤) انظر : منهاج السنة (١/ ٣١٠) .

على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، ويثبت حدوث الأجسام بدليل الأعراض والحركة والسكون ، والأجسام مستلزمة لذلك لا تنفك عنه ، وما لا يسبق الحوادث فهوحادث ، ويبني ذلك على حوادث لا أول لها . بل أول ما ظهر هذا الكلام في الإسلام بعد المائة الأولى ، من جهة الجعد ابن درهم والجهم بن صفوان ، ثم صار إلى أصحاب عمروبن عبيد ، كأبي هذيل العلّاف وأمثاله »[١] .

فثبت بهذا أنّ شيخ الإسلام يرى أنّ هذا الدليل دخيل على المسلمين من قبل الجعد ابن درهم وتلميذه الجهم بن صفوان .

كما تكلّم على هذا الدليل وردّه ابن القيّم في نونيته ، وممّا قاله[٢] :

لكن أتانا بعد خير قروننا بظهور أحداث من الشيطان

وعلى لسان الجهم جاءوا حزبه من كل صاحب بدعة حيران

وعلّق على هذه الأبيات الشارح فقال : « وهودليل مبتدع متلقى من مبادئ الفلسفة اليونانية الوثنية ، فإنّ الكلام في الجسم والعرض والجوهر وغيرها لم يظهر إلا بعد ترجمة هذه الفلسفة إلى العربية في عهد المأمون ومن بعده من خلفاء العباسيين ، وكان أوّل من أحدثه هوالجهم وحزبه من المبتدعة الضلال »[٣] .

ولم أجد من نصّ على أنّ الجهم هوالذي أدخل هذه الأفكار على الأمة الإسلامية غير أقوال شيخ الإسلام وتلميذه ، إلا أنّني وجدت كلاماً لأحد

---

(١) نفس المصدر (٥/٨) .

(٢) نونية ابن القيّم – مع شرح الهرّاس (١/ ١٨٥) .

(٣) شرح نونية ابن القيّم للهراس (١/ ١٨٥) .

علماء السلف يؤيد ما ذكره شيخ الإسلام ، حيث قال أبونصرٍ السجزي : « ومنها [يعني فضائح الأشاعرة] أن عوام المسلمين الذين لا يعرفون الله تعالى بالأدلة العقلية ليسوا بالمؤمنين في الحقيقة ، وإنما تجرى عليهم أحكام الشريعة ، وهومن أفظع الأقاويل ، وهوقول جهمٍ »(١) . فهذا نصّ عن أحد أئمة السلف في وقته يذكر فيه أنّ الجهم بن صفوان كان يستدل بالمقاييس العقلية لمعرفة الله ، ومن ضمن ذلك : طريقة الفلاسفة في إثبات وجود الصانع .

ويؤيد ما ذكره شيخ الإسلام عن الجهم ما نقل الشهرستاني عنه من أنّه كان يقول بإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع(٢) ، وهذا القول يستلزم منه أنّ الجهم كان يسلك مسلكاً عقلياً في إثبات الصانع ، وهوما ذكره شيخ الإسلام .

كما وجدتُ أثراً عن الإمام أبي حنيفة أنه أنكر على هذه الطريقة . فقد سئل الإمام : « ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام ؟ » فأجاب : « مقالات الفلاسفة ، عليك بالأثر وطريقة السلف وإيّاك وكل محدثة ، فإنها بدعة »(٣) . وأبوحنيفة كان من المعاصرين للجهم ، وهذا الأثر يشير إلى أنّ هذا القول أحدث في زمانه ، فهوقرينة

---

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد (ص ١٩٨) .

(٢) انظر : الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٧٤) . وقد بيّنت في مبحثٍ سابق أنّ هذه الجملة يمكن فهمها على عدة معانٍ ، فليراجع . انظر (ص ١٤٠) من الرسالة .

(٣) ذمّ الكلام للهروي (٤/ ٢١٣) ، و: صون المنطق ، للسيوطي (ص ٣٢) .

ظاهرة تؤيد ما حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية من أنّ الجهم هوأولّ من تبنّى هذه النظرية من المنتسبين للإسلام[١] .

وممّا يؤكّد هذا تأكيداً جازماً : مقالة جهم في مسألة فناء الجنة والنار ، فقد تواترت النقولات عنه في إنكاره أبدية الجَنة والنار[٢] . وإنكاره لأبدية

---

(١) وقد يشكل هذا مع ما حكاه غير واحدٍ من أهل العلم عن الجهم بن صفوان - منهم الأشعري ، وابن حزم ، والقاضي عبد الجبّار - من أنّه كان يقول إنّ الحركات أجسام ، ومحال أن تكون الحركة غير جسم لأن غير الجسم هوالله سبحانه (انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٣٤٦ و٥٨٩ ، و: الفصل لابن حزم ٥/ ١٧٥ ، و: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٥٠) .

ولكن نستطيع توجيه هذا القول بعدة توجيهات ، منها :

أولًا : أنّ كونه يدّعي أنّ الحركة جسم لا يستلزم من ذلك إنكار جميع الأعراض ، بل غاية ما في ذلك أنّ الجهم اعتبر الحركة جسماً ، وهذا لا ينافي قوله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ، إذ هناك أعراض أخر غير الحركة والسكون ، وهذا هوأقوى الاحتمالات ، والله أعلم .

ثانياً : أنّ هذا يدلّ على تناقضه في مسائل العقيدة ، ففي باب الأسماء والصفات نفى عرضية الحركة لشدة تنزيهه ، وفي باب الاستدلال على وجود الله ، تجاهل موقفه في الباب الآخر . وهذا ليس ببعيد ، فقد سبق أن بيّنتُ بعض تناقضاته في مسائل غير هذه .

ثالثاً : أنّ له في المسألة رأيين ، ولا ندري الأول منها لعدم وجود قرينة ترجح أحدهما على الآخر .

والله أعلم بالصواب ، إلا أنّ الظاهر هوالوجه الأول أوالثاني ، وعلى كلا التقديرين ، فإنّه كان يرى صحة دليل الأعراض وحدوث الأجسام .

(٢) وقد فصّلتُ في مقالته تلك والرد عليها في فصلٍ مستقلٍ . انظر : (ص ٨٥٧) وما بعدها من الرسالة .

الجنة والنار من اللوازم الباطلة التي بناها على دليل الأعراض وحدوث الأجسام ، وبالذات على مقدمة فلسفية ، وهي امتناع وجود حوادث لا أوّل لها ، إلا أنّ الجهم زاد على جمهور الفلاسفة وقال بامتناع وجود حوادث لا آخر لها . يقول شيخ الإسلام في معرض كلامه عن بعض لوازم هذا الدليل : « ثم إنّهم تفرّقوا عن هذا الأصل [يقصد مسألة حدوث الأجسام] ، فلما قالوا بامتناع دوام الحوادث في الماضي عورضوا بالمستقبل ، فطرد إماما هذه الطريقة هذا الأصل . . .ثمّ إنّ جهماً قال : إذا كان الأمر كذلك ، لزم فناء الجنة والنار ، وأنّه يعدم كل ما سوى الله ، كما كان كل ما سواه معدوماً . . .وأمّا أبوالهذيل فقال : إنّ الدليل إنّما دلّ على انقطاع الحوادث فقط ، فيمكن بقاء الجنة والنار لكن تنقطع الحركات . . . إلخ »(١) .

فبهذا كله ، لا يبقى هناك شكّ من أنّ الجهم بن صفوان هوالذي تولّى كبر تأصيل هذا الدليل بين المنتسبين للإسلام .

وقد قيل إنّ أول من استدل بهذا الدليل هوأبوالهذيل العلّاف ، ثم تبعه بقية المتكلمين(٢) . ولكن هذا القول ليس بصحيح ، وذلك لسببين :

السبب الأول : نصّ شيخ الإسلام على أنّ جهم بن صفوان وشيخه الجعد بن درهم هما أوّل من أدخل هذه النظرية على المسلمين ، ثمّ

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٣١٠) .

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٩٥) ، و: الأدلة على الأبدية والخلق ووجود الله لديفدسون :

Proofs for Eternity , Creation and the Existence of God ، Davidson . (p . 134)

أخذها أبوالهذيل عنهما .

السبب الثاني : ثبت عن الإمام أبي حنيفة إنكاره لهذه الطريق ، والإمام أبوحنيفة كان قبل زمن العلاف[1] .

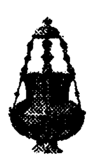
ويمكن توجيه هذا القول بأنّ الجهم بن صفوان هوأوّل من تفوّه بهذا الدليل وأدخله على المسلمين ، ثم جاء أبوالهذيل العلّاف وفصّله وقعّده ، ثم نشره بين المتكلمين ، فاشتهر به فنُسب إليه ، والله أعلم .

إذاً نستخلص من جميع هذه النقولات ثلاثَ حقائق :

الأولى : أنّ الجهم بن صفوان أوّل من أدخل دليل الأعراض وحدوث الأجسام على المسلمين

الثانية : أنّ الجهم بن صفوان كان يرى أنّ من لم يسلك هذا الدليل فليس بمؤمنٍ حقيقة ، وإنّما تجرى عليه أحكام الإسلام ظاهراً

الثالثة : أنّ الجهم بن صفوان كان يقول إنّ معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ، لا بالشرع .



---

(١) حيث توفي أبوحنيفة سنة (١٥٠ هـ) ، وولد العلّاف سنة (١٣٥ هـ) ، فيكون ابن خمس عشرة سنة عند وفاة أبي حنيفة ، ومن البعيد جداً أنّه قد نشر هذا القول في سنّ البلوغ .

المطلب الثاني

بيان الطريقة الكلامية في الاستدلال على وجود الله

قبل أن نشرع في الردّ على هذه الطريقة المبتدعة ، يستحسن عرض موجز لهذا الدليل ، مع العلم بأن المتكلمين اختلفوا في تفاصيله ومقدماته وترتيبها ، بعد اتفاقهم عليه من حيث الجملة .

وبما أنّ الجهمية لم تترك لنا كتباً نستطيع من خلالها معرفة تفاصيل قولهم في هذا الدليل(١) ، نضطر إلى أن نبيّن هذا الدليل بإيجاز لأنّنا لا ندري تفاصيل قول الجهمية فيه .

وهذا الدليل أصلٌ عظيمٌ عند جميع الفرق الكلامية ، وهوالبرهان القاطع - عندهم - لإثبات وجود الله تعالى وخلقه للمخلوقات ، ومن ثمّ إثبات صحة النبوة . لذلك فجلّ كتبهم تجعل هذا الدليل من أوّل مباحث (الإلهيات) عندهم(٢) .

---

(١) يقول أحد الباحثين المعاصرين : « قد بذلت الطاقة والوسع في قراءة كتب الفرق ، علّي أجد أقوالًا للجهمية توضّح موقفهم من دليل الأعراض ، إلا أنّني لم أجد إلا كلاماً مختصراً لشيخ الإسلام رحمه الله » . انظر : الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات ، لعبد القادر صوفي (١/ ٣٣١) .

(٢) انظر على سبيل المثال : التمهيد للباقلاني (ص ٢٢-٢٥) ، وأصول الدين للبغدادي (ص ٦٨ وما بعدها) ، والإرشاد للجويني (ص ٤٩ وما بعدها) ونهاية الإقدام للشهرستاني (ص ٥) ، والأربعين للرازي (ص ٣) ، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (ص ٩٤ وما بعدها) .

فإثبات الصانع لا يُعرف عندهم إلا بالنظر المفضي إلى العلم بإثباته . وهذا النظر يقوم على مقدمتين تنتجان النتيجة المطلوبة ، وهاتان المقدمتان هما :

الأولى : العالَم حادث .

الثاني : كلّ حادثٍ لا بدّ له من محدِثٍ .

والنتيجة : العالَم لا بدّ له من محدِثٍ أحدثه ، وهذا المحدث هو الله تعالى .

فأما المقدمة الأولى ، فتستند إلى خمسة أمور :

الأول : إثبات الأعراض

الثاني : إثبات حدوث الأعراض

الثالث : إثبات امتناع تخلي الأجسام من الأعراض

الرابع : إثبات امتناع حوادث لا أوّل لها

الخامس : إثبات أنّ ما لا يخلوعن الحوادث فهومحدث

وأمّا المقدمة الثانية ، فطريقة إثبات صحتها أنّ الحادث جائز الوجود إذ يجوز تقدير وجوده بدلًا عن عدمه ، ويجوز تقدير عدمه بدلًا عن وجوده ، فكلاهما أمران متساويان في الجواز ، فلمّا اختصّ بالوجود الممكن بدلًا عن العدم الجائز ، افتقر إلى مخصّص ، وهوالصانع تعالى[١] .

فهذا ملخّص (دليل الأعراض وحدوث الأجسام) ، ويسمّى عند بعضهم بـ (دليل حدوث الجواهر والأعراض) ، وغير ذلك من

---

(١) انظر : الإرشاد للجويني (ص ٤٩) ، و: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٩٤) .

الأسماء ، وكلّها أسماء لدليل واحد ، علماً بأنّ المتكلمين اختلفوا فيما بينهم في جميع فصوله وجزئياته ومقدماته وطريقة عرضه ، إلا أنّ المضمون واحد[1] .



(١) انظر : الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات ، لعبد القادر صوفي (١/٣١٧-٣٩٨) ، و: موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٣/٩٨٦-٩٩١) ، فإنّهما ذكرا بعض هذه الخلافات .

المطلب الثالث

أصل مقالة جهمٍ في الاستدلال على وجود الله

لقد سجّلت كتب التاريخ أنّ أوّل من ابتدع طريقة الاستدلال بالحركة والسكون على وجود خالقٍ لهذا الكون هوأفلاطون ، إلا أنّه لم يفصّل هذا الدليل كما فعله المتكلمون بعده .

فلقد خصّص أفلاطون باباً كاملًا في كتابه (القانون) – وهو الباب العاشر – للكلام على مسائل الدين ، قال فيه إنّ أكثر الخلق يقرّون بوجود الآلهة ، ولم تنكر هذه الحقيقة إلا شرذمة قليلة من الناس ، والردّ على هؤلاء الملاحدة ليس بالأمر الهيّن[1] ، ولكنّه يستطيع إثبات وجود الآلهة بالنظر إلى الحركة والسكون « . . . فإذا وجدنا أنّ الشيء يحرّك غيره ، وهذا الشيء كذلك يحرّك شيئاً آخر ، وهذا الشيء الآخر كذلك يحرّك الشيء

---

(١) قلت : بل التعمّق في الردّ على الملاحدة من فضول الكلام الذي لا ينبغي الاشتغال به ، لأنّه لا ينكر وجود خالقٍ حكيم لهذا الكون إلا مَن كابر وجاهد فطرته . لذلك نرى أنّ القرآن لم يخاطب أمثالَ هؤلاء إلا نادراً ، فقارِن مثلًا بين الآيات التي خاطب الله بها المنكرين له ، وبين الآيات التي خاطب بها المشركين الذين كانوا يؤمنون بوجوده ولكن أشركوا في عبادته غيره ، فإنك ترى رأي العين الفرق بين العددين . وسأبيّن هذا في المبحث القادم (انظر : ص ٣٣٠ وما بعدها) بعض الطرق القرآنية لإثبات وجود الربّ ، وسيظهر أنّ هذا الأمر من أبسط الأمور ، بخلاف قول الفلاسفة والمتكلمين ، فإنهم عنوا بهذا الباب أيما عناية ، ظناً منهم أنه من أهمّ المهمّات ، مع أنه في الحقيقة من أسهل البدهيات .

الثالث ، وهلمّ جراً ، فهل يكون هناك شيئاً هوالمحرّك الأصلي ؟ فكيف يكون الشيء المتحرّك - الذي يحتاج إلى شيء يحرّكه - هوالمحرّك الأول ؟ فهذا محال . . . » ، إذاً لا بدّ من وجود محرّك هوالمحرّك الأول ، ولا بد أن يكون هذا المحرّك غير متحرّك في نفسه ، إذ لوكان متحرّكاً لاحتاج إلى محرّك آخر يحرّكه ، وهذا يؤدي إلى تسلسل(١) .

فخلاصة كلامه أنّه لا بدّ من وجود مخصّص يخصّص هذا الجسم بالحركة ، إذ لولم يكن هناك هذا المخصّص ، لاستلزم من ذلك تسلل العلل (أعني تسلسل المحرّكات) إلى ما لا نهاية ، وهومحال .

ثم جاء تلميذه أرسطوطاليوس ، واستعمل هذا الدليل وفصّل فيه نوعاً ما في كتابه (الفيزياء) وكذلك في (ميتافيزيقيا) .

ففي الكتاب الثامن من (الفيزياء) ، استدلّ بالبراهين العقلية أنّ كل متحرّك لا بدّ له من محرّك يحرّكه ، وقد يكون هذا المحرّك متحرّكاً في نفسه أوبواسطة غيره ، وقد لا يكون متحرّكاً ، ولكن لا بدّ من وجود محرّكٍ هوالمحرّك الأول لجميع المتحرّكات ، وهذا المحرّك الأول يجب أن لا يكون متحرّكاً ، وإلا للزم الدور والتسلسل ، وهذا محال(٢) .

وفي موضع آخر من نفس الكتاب ، تحدّث عن ماهية الحركة(٣) وأنّ

---

(١) القانون لأفلاطون :

The Laws of Plato ، Book Ten ، pps 421 - 425 .

(٢) انظر : الفيزياء لأرسطو:

Physics ; Aristotle , Book VII , I , p . 326

(vol . 8 of the Great Books of the World Series)

(٣) ويجدر التنبيه إلى أنّه يقصد بـ(الحركة) الأحوال التي تتصّف بها الأجسام ، =

الجسم تارة يتصف بالحركة ، وتارة بالسكون . فثبت أنّه لا بدّ من وجود مخصّص يخصّص هذا بالحركة ، وهذا بالسكون ، وهذا المخصّص - وهوالمحرّك الأول - لا بدّ أنّه غير متحرّك في نفسه ، وليس له أن يكون محلًا لأي تغيير(١) .

فأرسطوطاليوس أخذ هذا الدليل نفسه من شيخه أفلاطون ، وبيّن أنّ صفات الأجسام - وهي الأعراض في مصطلح المتكلمين - لا بدّ أن تكون مراداً من قِبل مخصّص يخصّص هذه الصفات في صورتها الموجودة في الأجسام . ثمّ هذا المخصّص لا بدّ أن يكون غير موصوف بهذه الأعراض بنفسه ، وإلا للزم من ذلك وجود مخصّص آخر يخصّص فيه هذه الصفات ، وهذا يؤدي إلى تسلسل وهومحال .

فهذه النقولات تثبت أنّ أصل هذا الدليل مأخوذ من هؤلاء الفلاسفة . وقد يظنّ ظانٌّ أنّ كلامهم في هذه الصورة أقرب إلى ما يسمّى بـ (دليل الاختصاص) منه إلى (دليل الأعراض وحدوث الأجسام) ، إلا أنّ (دليل الاختصاص) في حقيقته يدخل في دليل الأعراض وحدوث

= فظهر لي ، بعد قراءة هذه المواضيع وغيرها ، أنّ أرسطوطاليوس لا يقصد بـ (الحركة) الانتقال من مكان إلى مكان فحسب ، بل يقصد ما سُمّي بعده بـ (العرض) ، بدليل أنّه مثّل للحركة والسكون بالحرارة والبرودة ، وهما عرضان ، إلا أنّه لم يستعمل كلمة (العرض) ، والله أعلم .

(١) انظر : (pps . 334 - 344) من نفس الكتاب . وانظر كذلك الكتاب الثاني عشر من كتابه (الميتافيزيقيا) ، فإنّه تكلّم عن هذه المسألة في كلام نحوكلامه في كتاب الفيزياء . انظر :

Metaphysics , Aristotle , Book XII , (pps . 600)

الأجسام . لذلك ، لمّا ذكره شيخ الإسلام ، نبّه على أنه قد يكون طريقة مستقلة ، وقد يدخل في طريقة (دليل الأعراض)[١] . ووجه إدخاله في هذا الدليل أنّ الكلام فيه - أعني في دليل الاختصاص - هوعن وجود مخصّص يخصّص حدوث الحدث في صورته ووقته ، وأمّا دليل الأعراض ، فالكلام فيه عن وجود محدِث يحدِث الحدَث . فكلا الدليلين عن حدوث الأجسام ، وأنّ الحادث لا بدّ له من محدِثٍ . ثمّ إنّ هذين الدليلين مبنيان على أصل متفّقٍ عليه بينهما : وهوامتناع وجود حوادث لا أوّل لها ، فلولا هذا الأصل لبطل الدليلان[٢] .

وممّا يدلّ على توافق الدليلين أنّ الإيجي ذكر هذين الدليلين مدمجين في دليلٍ واحدٍ في كتابه (المواقف) ، حيث ذكر خمسة مسالك لإثبات وجود الصانع ، وجعل أول هذه المسالك مسلك المتكلّمين ، وقال : « قد علمتَ أنّ العالم إما جوهر أوعرض ، وقد يستدلّ بكلّ واحدٍ منهما ، إمّا بإمكانه أوبحدوثه ، فهذه وجوه أربعة . . . » وجعل ثالث هذه الوجوه دليل حدوث الأعراض ، ورابعها دليل الاختصاص[٣] . فالمقصود أنّ طريقة أفلاطون وأرسطوطاليوس - وإن كان مختلفاً في صورته عن دليل حدوث الأعراض - إلا أنّه أساس دليل المتكلّمين بعدهما .

---

(١) انظر كلامه في درء التعارض (٧/ ١٤١) .

(٢) انظر : الأدلة على الأبدية والخلق ووجود الله لديفدسون :

Proofs for Eternity , Creation and the Existence of God , Davidson (p . 154)

(٣) انظر : المواقف (ص ٢٦٦) .

ويضاف إلى هذا ما حكاه الشهرستاني عن أرسطوطاليوس ممّا يظهر جلياً أنّه هوالأصل الذي بنى عليه المتكلّمون طريقتهم ، حيث كان أرسطوطاليوس يثبت حدوث العالم بقوله : « الأشياء المحمولة - أعني الصور المتضادة - فليس يكون أحدهما من صاحبه ، بل يجب أن يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة ، فقد بان أنّ الصور تبطل وتدثر ، فإذا دثر معنًى وجب أن يكون له بدءٌ ، لأنّ الدثور غايةٌ وهوأحد الجائيَّين ما دلّ على أنّ جائياً جاء به ، فقد صحّ أنّ الكون حادثٌ لا من شيء ، وأنّ الحامل لها غير ممتنع الذات من قبولها ، وحمله إياها ، وهي ذات بدءٍ وغاية يدلّ على أن حامله ذو بدء وغاية ، وأنّه حادث لا من شيء ، ويدل على محدِث لا بدءَ له ولا غاية ، لأنّ الدثور آخر ، والآخر ما كان له أول فلوكانت الجواهر والصور لم يزالا فغير جائزٍ استحالتهما لأن الاستحالة دثور الصورة التي كان بها الشيء وخروج الشيء من حدٍّ إلى حدّ ومن حالٍ إلى حالٍ يوجب دثور الكيفية . وتردد المستحيل في الكون والفساد يدلّ على دثوره ، وحدوث أحواله يدلّ على ابتدائه ، وابتداء جزء يدلّ على بدء كلّه ، وواجب أنّ قِبَل بعض ما في العالم الكون والفساد أن يكون كل العالم قابلًا له ، وكان له بدء يقبل الفساد ، وآخر يستحيل إلى كون ، فالبدء والغاية يدلان على مبدع »[1] .

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٤٦٥) ، ويلاحظ أنّ تتبع كلامه وفهمه فيه صعوبة بالغة ، وهذا دأب الفلاسفة عامة . وأنّبه على أنّني بحثت عن هذه الفقرة في مظانها من كتب أرسطوالتي بين يدي ، ولكنني لم أستطع العثور عليها ، ولعلّه في بعض كتبه الأخرى ، علماً بأنّ بعض كتبه مفقودة في أيامنا هذه ، والله أعلم .

وهذا الكلام قريب جدّاً من طريقة المتكلمين المعروفة ، بل هونفس هذا الدليل ، إلا أنّه استعمل (الصور) و(المادة) بدلًا من (الجوهر) و(العرض) . فأثبت أرسطوطاليوس حدوث الصور ، وذلك بإثبات أنها تبطل وتدثر ، ثمّ أثبت أنّ المادة لا تخلومن الصور ، وإذا كانت لا تخلومنها فهي جزءٌ منها ، فإذا ثبت أنّ بعضها محدَثة ، وجب حدوث الكلّ .

إلا أنّ بعض الباحثين المعاصرين الغربيين - وهوالدكتور ديفدسون - استغرب هذا النقل عن أرسطوطاليوس ، لأنّ المشهور عنه أنّه كان يقول بقدم العالم ، وهذا النصّ ينافي هذا القول لأنّه دليل على حدوثه . ولكنّ الباحث ذكر احتمال أن يكون لأرسطوطاليوس روايتان ، فربّما كان هذا هورأيه الأول ، ثم تراجع عنه[١] .

وأيّاً كان الأمر ، فهذا النصّ هوبعينه (دليل الأعراض وحدوث الأجسام) والشهرستاني معروفٌ مشهورٌ بخبرته في علم الفلسفة[٢] ، فإذا كان هذا النقل عن أرسطوطاليوس فهذا هوالمقصود ، وإن لم يكن هوصاحب هذا

---

(١) انظر : الأدلة على الأبدية والخلق ووجود الله لديفدسون :
Proofs for Eternity , Creation and the Existence of God , Davidson (p . 142)

(٢) ومن طالع كتابه (الملل والنحل) رأى ذلك رأي العين ، فإنّه يلخّص آراء جميع فلاسفة اليونان ، ويترجم لهم ، ويأتي بالنقولات عنهم بكلام قلّ أن تجده في غيره من الكتب (انظر : الملل والنحل ، ١/٣٦٣ - ٤٩٥) . وقد رأيتُ بنفسي - بالرجوع إلى كتب بعض هؤلاء الفلاسفة وبمعرفتي السابقة عنهم - أنّ الشهرستاني ينقل آراء الفلاسفة بدقّة ، وأنّه خبير بمذاهبهم .

الكلام ، فلا بدّ أنّ الشهرستاني أخذه عن أحد هؤلاء الفلاسفة وأخطأ في نسبة الكلام إليه ، لأنّه لا يمكن أن يأتي بمثل هذا الكلام من تلقاء نفسه ، فوجب أن يكون له أصلٌ من كتبهم .

كما وجدت هذه الطريقة - أوطريقة قريبة منها - عند (يوحنّا الدمشقي)(١) حيث بدأ الاستدلال على وجود الربّ بقوله : « كلّ موجود إمّا مخلوق أوغير مخلوق . . . ومن ينكر أنّ جميع المخلوقات قابلة للتغيير ، أوالتبيدل ، أوالحركة ؟ وبهذا ثبت أنّ كل متغيّر مخلوق . . . » ثم بيّن أنّه لا بدّ من وجود فاعلٍ جاء بهذه التغييرات ، وهذا الفاعل هوالله(٢) . ولهذا ، ذهب بعض الباحثين الغربيين إلى القول بأنّ طريقة المتكلّمين لإثبات وجود الله تعالى مأخوذ من يوحنّا الدمشقي(٣) . ولا تناقض بين هذا وما سبق ، حيث كان يوحنّا هذا خبيراً بمذاهب الفلاسفة ، متأثراً بهم أيما تأثر .

فإذا عرفنا أنّ بعض فلاسفة اليونان هم الذين ابتدعوا هذه الطريقة الفاسدة للاستدلال على وجود الآلهة ، وأنّ أفلاطون هوأوّل من وضع هذه الطريقة (ومن أجل ذلك فهي معروفة بـ(الطريقة الأفلاطونية) عند الفلاسفة)(٤) ،

---

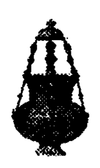
(١) وسأتكلّم عن هذا الرجل ، وأثره على الجعد مباشرة ، في الباب القادم . انظر : (ص ٤١٠) من الرسالة .

(٢) انظر : العقيدة الأوثودكس ليوحنا الدمشقي
The Orthodox Faith (v . 1 , p . 3)

(٣) انظر : فلسفة الكلام لولفسون
The Philosophy of the Kalam , Wolfson (p . 408)

(٤) انظر : الأدلة على الأبدية والخلق ووجود الله لديفدسون :
Proofs for Eternity , Creation and the Existence of God , Davidson (p . 154)

ومن ثمّ أخذها يوحنّا الدمشقي ، المعاصر للجهم بن صفوان ، ظهر جلياً أنّ الجهم أخذ هذه الطريقة عنهم ، إما بواسطة مجادلاته مع السمنية ، أوبواسطة شيخه الجعد بن درهم[١] .



(١) ولعلّ الثاني هوالأظهر ، لأنّ شيخ الإسلام نصّ على أنّ هذه الطريقة جاءت من قبل الجعد والجهم . وهناك احتمال كبير أن الجعد قد أخذ بعض مقالاته عن يوحنّا الدمشقي ، ويوحنّا هذا كان تلميذاً للعالم الإيطالي (كوزماس) الذي كان عالماً بمذهب فلاسفة اليونان . راجع : (ص ٤١٢) من الرسالة .

المبحث الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

التمهيد :

إنّ الجهم بن صفوان قد تأثّر بالطريقة الأفلاطونية للاستدلال على وجود الله تعالى ، وكان من نتائج هذه الطريقة عنده أنّ من لم يسلكها فليس بمؤمنٍ حقاً . كما أنّه كان يقول بأن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ، لا الشرع . فهذه ثلاث مقالات ، نردّ عليها واحدة تلوالأخرى ، في هذه المطالب الثلاثة :

المطلب الأول : الرد على الطريقة الكلامية في إثبات وجود الله تعالى

المطلب الثاني : الردّ على قول جهمٍ بأنّ من لم يسلك هذا الدليل فليس بمؤمن حقاً

المطلب الثالث : الردّ على قول الجهم بأن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل لا الشرع .

المطلب الأول

الردّ على الطريقة الكلامية في إثبات وجود الله

هذه الطريقة مخالفة للكتاب والسنة ، ويردّ عليها بعدة أوجه :

الوجه الأول : كثرة الطرق الشرعية لإثبات وجود الله تعالى والتي لا محاذير فيها

لمّا كان (توحيد الربوبية) أحد أهمّ عناصر التوحيد ، لم يهمل الشرع بيان كلّ ما يتعلّق به ، ومن ذلك : الأدلة الدالة على وجود الخالق جل وعلا . ومسلك القرآن في إثبات هذه الحقيقة واضح وبيّن ، لا غموض فيه ولا تعقيد ، ولا يستلزم لوازم باطلة ، كما أنّ سالكها لا يقع في محاذير شرعية وعقلية .

وهذه بعض الطرق على سبيل المثال ، لا الحصر(١) .

فمن هذه الدلائل ما يأتي :

الدليل الأول : دليل الفطرة

وهوأنّ الله جلّ وعلا فطر عباده على معرفته ومحبّته ، وعلى محبّة الخير وإيثاره . فالمولود مُتَهيّئ لقبول الدين وعبادة الله وحده . ويدلّ على ذلك

---

(١) ومن أراد التوسّع ، فعليه برسالة الباحث : إبراهيم آل عيسى ، بعنوان : (الآيات الدالة على الله تعالى) ، وكذلك كتاب : منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى ، للباحث خالد بن عبد اللطيف نور (١/ ٢٧٦- ٣٠٤) .

حديث أبي هريرة رضي الله عنه في الصحيحين : « كلّ مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهوّدانه أوينصّرانه أويمجسّانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء[١] ، هل تحسّون فيها من جدعاء[٢] ؟ » ثم قرأ أبوهريرة قوله تعالى : ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠] .[٣]

وهذا ما يشاهده كلّ إنسان ، فإنّ « . . . الإقرار بالصانع ، والاعتراف به مستقرّ في قلوب جميع الإنس والجنّ ، وأنّه من لوازم خلقهم ، ضروريّ فيهم »[٤] ، ولذلك أجمعت الأمم جميعها والملل على وجود خالقٍ للكون ، ولم يشذ عن هذا الاعتراف إلا بعض الأفراد - كنمرود وغيره - الذين لا عبرة بهم .

الدليل الثاني : دليل الخلق والإيجاد

وهومن أهمّ وأبسط الدلائل على وجود الخالق جلّ وعلا ، فإنّ خلْق المخلوقات دليل على وجود خالقها ، كما قال تعالى : ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ

---

(١) الجمعاء من البهيمة : هي التي لم يذهب من بدنها شيء . انظر : المعجم الوسيط (١/ ١٣٥) .

(٢) الجدعاء من البهيمة : هي التي قطع طرف من أطرافها . انظر : المعجم الوسيط (١/ ١١١) .

(٣) رواه البخاري في كتاب الجنائز (باب إذا أسلم الصبيّ فمات هل يصلّى عليه ، رقم ١٣٥٨) ، ومسلم في كتاب القدر (باب كلّ مولود يولد على الفطرة ، رقم ٢٦٥٨) .

(٤) من كلام شيخ الإسلام في درء التعارض (٨/ ٤٨٢) .

شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ۞ أَمۡ خَلَقُواْ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴾ [الطور: ٣٥-٣٦]
فكلّ حادثٍ لا بدّ له من محدِث ، وهذا المحدث إمّا أن يكون نفسه - وهذا معلوم فساده بالحسّ والاضطرار ، وإمّا أن يكون محدِث آخر . وهذا المحِدث الآخر إمّا أن يحتاج إلى محدِث قبله ، ممّا يؤدي إلى تسلسل ، وإمّا أن يكون محدثاً من قبل خالقٍ هوالمحدث الأول ، واجب الوجود جلّ وعلا ، وهوالمتعيّن .

يقول شيخ الإسلام في كلامٍ نفيسٍ له ، بعد أن ساق عدة آيات تتعلّق بخلق الإنسان : « وأمّا هنا فالمقصود ذكر ما يدلّ على الخالق تعالى ابتداء ، فذكر أنّه خلق الإنسان من علق . . . وهذا الدليل يشترك فيه جميع الناس . فإنّ الناس هم المستدلّون ، وهم أنفسهم الدليل والبرهان والآية . فالإنسان هوالدليل وهوالمستدِل . . . وهودليل يعلمه الإنسان من نفسه ، ويذكره كلما تذكر في نفسه وفي ما يراه من بني جنسه ، فيستدلّ به على المبدأ والمعاد . . . إلخ كلامه »(١) .

ويوضّح شيخ الإسلام الفرق بين هذه الطريق وطريقة المتكلّمين في بيان حدوث الأعراض ومن ثَمَّ حدوث الأجسام ، فيقول : « الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى ، فحدوث الإنسان يُستدلّ به على المحدِث ، لا يحتاج أن يُستدلّ على حدوثه بمقارنة التغيّر أوالحوادث له ، ووجوب تناهي الحوادث . والفرق بين الاستدلال بحدوثه ، والاستدلال على حدوثه ، بيّن ، والذي في القرآن هوالأوّل ، لا الثاني ، كما قال تعالى : ﴿ أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ﴾

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٦/ ٢٦٢-٢٦٣) بتصرّف يسير .

[الطور: ٣٥] ، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحوذلك معلوم بالضرورة ، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل . . . إلخ »[١] .

الدليل الثالث : دليل آيات الرسل

فلقد بعث الله تعالى رسله عليهم السلام وأيّدهم بالبراهين الساطعة والآيات الظاهرة ، كما قال النبي ﷺ : « ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنّما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ فأرجوأن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة »[٢] .

وهذه الآيات ليست محصورة فيما يعطون من خوارق العادات والمعجزات ، كناقة صالح ؟ وعصا موسى ؟ ، بل من آيات الرسل : سلوكهم وأخلاقهم العالية ، ممّا يستلزم صدقهم والإيمان بهم . ومنها : دعوتهم الصافية إلى عبادة الله تعالى التي تتلائم مع فطرة الناس ، والمتضمنة لمصالح الخلق كلّهم ، ممّا يدلّ على أنّ دعوتهم ليست من عند أنفسهم ، بل هي منزَّلة من لدن حكيمٍ خبيرٍ .

الدليل الرابع : دليل الاضطرار

فإنّ كل إنسان يشعر بحاجته وفقره إلى ربّه ، خاصة عند نزول الشدائد ، وهذا الشعور أمر فطري ضروري لا ينكره إلا معاند . يقول الله جلّ وعلا ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾

---

(١) درء التعارض لابن تيمية (٧/ ٢١٩) .

(٢) رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه (كتاب فضائل القرآن ، باب كيف نزل الوحي ، رقم ٤٩٨١) .

[يونس: ١٢] ، والآيات في هذا المعنى كثيرة ، فحتى الملحد ، الذي ينكر بلسانه ما يعلم في قرارة نفسه ، إذا نزلت به مصيبة ، دعا الله منيباً إليه ، فلمّا نجّاه وكشف عنه كربه ، نسي ما كان يدعوإليه من قبل[(١)] ، وغير ذلك من الأدلة الدالة على وجود الله تبارك وتعالى .

وجميع هذه الطرق القرآنية إذا تؤمّلت وجدت أنّها جمعت وصفين : أحدهما أنها يقينية ، والثاني : أنها بسيطة غير مرّكبة[(٢)] ، بخلاف الطريقة الأفلاطونية وما تفرّع عنها .

يقول الإمام ابن القيّم ، بعد أن بيّن ضعف حجج المتكلّمين في إثبات وجود الله تعالى : « هذا - وإنّ القرآن وحده لمن جعل الله له نوراً أعظم آية ودليل وبرهان على هذه المطالب ، وليس في الأدلة أقوى ولا أظهر ولا أصح دلالة منه من وجوه متعدّدة جداً ، كيف وقد أرشد ذوي العقول والألباب فيه إلى أدلة هي للعقل مثل ضوء الشمس للبصر ، لا يلحقها إشكال ولا يغير في وجه دلالتها إجمال ، ولا يعارضها تجويز

---

(١) وقد تكلّمت مع كثير من الغربيين الذين دخلوا في الإسلام وكانوا من الملحدين فحكوا لي مصداق هذه الآيات . قال لي أحدهم : « أنا في حياتي كلها ما دعوت الله قطّ وكنت أستهزئ بالذين يؤمنون بوجوده ، إلا أنّه مرّة من المرات وقعت في نهرٍ ، وكدت أن أهلك ، فصرخت : يا ربّ نجّني! ، وبحمد الله أتيت إلى الساحل ، وجلست أحدّث وألوم نفسي : كيف دعوت من لا أؤمن بوجوده؟ والأمر الغريب أنّ هذا الدعاء لم أفكّر فيه ولم أقصده ، بل كأنّه خرج من قلبي بدون شعور؟ فصرت أبحث وأقرأ عن الديانات الموجودة في العالم حتى هداني ربّي إلى الإسلام » .

(٢) انظر كلام شيخ الإسلام في هذا في : بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٥٦) .

واحتمال . . . لا يمكن أحداً أن يقدح فيها قدحاً يوقع في اللبس إلا إن أمكنه أن يقدح بالظهيرة صحواً في طلوع الشمس . . . « ثم ساق أكثر من خمسين آية تتعلّق بهذه الطرق القرآنية ، إلى أن قال : « فأبى المتكلّمون إلا دليل الجواهر والأعراض ، والحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، ولعمر الله لم يزل الإيمان صحيحاً حتى حدثت هذه الأدلة المبتدعة الباطلة ، فأوقعت الأمة في العناء الطويل وفرقت الكلمة وعارضت بين العقل والوحي . . . فالله سبحانه نهج لعباده الطريق الموصلة إلى معرفته والإقرار بأسمائه وصفاته وأفعاله ، فأعرض عنها هؤلاء واشتقوا طريقاً موصلة إلى تعطيل الخالق ونفي أسمائه وصفاته وأفعاله ، وقالوا للناس : لا يتمّ إيمانكم ومعرفتكم بالصانع إلا بهذه الطريق . . . إلخ »[1] .

الوجه الثاني : بدعية هذه الطريق

لقد تبيّن - مما سبق - أنّ الطريقة الأفلاطونية - من إثبات الجواهر والأعراض ، ومنع تسلسل الحوادث ، وغير ذلك من الأمور المنطقية - مخالفة لمسلك القرآن في الاستدلال على توحيد الربوبية ، ممّا يؤكد بدعيتها وضررها العقدي ، وممّا يدل على ضلال هذا المسلك ما يلي :

١ - من المعلوم بالاضطرار أنّ الأنبياء والمرسلين لم يأمروا أحداً من الخلق بسلوك هذه الطريق ، فلوكانت معرفة الله موقوفة عليه وواجبة به أومستحبّة ، لشرعه الرسول ﷺ ، ولوكان مشروعاً لنقله أئمة السلف .

٢ - أنّ هذا الدليل الأفلاطوني لم يستدل به أحدٌ من الصحابة والتابعين ،

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١١٩٩ ، و١٢٠٦) .

بل ولا من أئمة المسلمين ، فلوكانت معرفة الله تعالى موقوفة على هذا الدليل ، للزم من ذلك تجهيل جميع السلف واتهامهم بعدم معرفتهم بالله والإيمان به ، وهذا من أعظم الكفر .

٣ -أنّ المتأمل في سيرة النبي المصطفى ﷺ ، وعمل الصحابة رضي الله عنهم والتابعين بعدهم ، يجد أنّهم كانوا لا يطالبون أحداً بهذا الدليل ، ولم يكن أحد منهم يدعوالناس إلي إثبات وجود الصانع ابتداءاً بل كانوا يدعون الناس إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً ﷺ رسول الله . فلمّا كان الأمر كذلك ، عرفنا يقيناً أنّ هذه الطريقة طريقة مبتدعة محدثة في دين الله .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية إنّ « أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تبرح فيهما الحاجة داعيةً أبداً في كلّ وقت وزمان ، ولوأخّر فيها البيان لكان قد كلّفهم ما لا سبيل لهم إليه . وإذا كان على ما قلت ، وقد علمنا أنّ النبي ﷺ لم يدعهم من هذه الأمور إلى الاستدلال بالأعراض وتعلّقها بالجواهر وانقلابها ، إذ لا يمكن أحداً من الناس أن يروي في ذلك عنه ، ولا عن أحدٍ من الصحابة من هذا النمط حرف واحد فما فوقه ، لا من طريق التواتر ، ولا آحاد ، عُلم أنّهم قد ذهبوا خلاف مذاهب هؤلاء ، وسلكوا غير طريقتهم »(١) ، ثم أكّد رحمه الله أنّ هذه الطريقة محدثة مبتدعة ، مستغنى عنها ، منهي عن سلوكها .

وبيّن في موضع آخر أنّ كون النبي ﷺ لم يطالب الناس بالنظر والاستدلال « . . . دليل قاطع على أنّ الواجب متأدّى بدون الطرق التي أحدثها الناس وأبدعها »(٢) .

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٥٥) .

(٢) درء التعارض (٩/ ٣٩) .

وسئل أحد السلف عن تعلّم الكلام لكي يفهم الدين ، فغضب على السائل وأنكر عليه ، وقال : « أوَ كان السلف من علمائنا كفاراً ؟ »[١] . فبيّن هذا العالم السلفي أنّ السلف كانوا أعلم منّا ، ومع ذلك لم يعرجوا على علم الكلام لفهم دينهم ، فينبغي أن يسعنا ما وسعهم .

وأنشد ابن القيّم[٢] :

أيكون حقا ذا الدليل وما اهتدى	خير القرون به محال ذان
وفتقتم للحق إذ حرموه في	أصل اليقين ومقعد العرفان
وهديتمونا للذي لم يهتدوا	أبداً به وأشدة الحرمان
ودخلتم للحق من باب وما	دخلوه واعجباً لذا الخذلان
وسلكتم طرق الهدى والعلم دو	ن القوم واعجاً لذا البهتان
وعرفتم الرحمن بالأجسام	والأعراض والحركات والألوان
وهم فما عرفوه منها بل من	الآيات وهي فغير ذي برهان
الله أكبر أنتم أوهم على	حق وفي غي وفي خسران

ولقد صرّح بعض أئمة المتكلمين أنفسهم ببدعية هذا الدليل ، فهذا أبوحامدِ الغزالي يقول : « فليت شعري متى نُقل عن رسول الله ﷺ أوعن الصحابة رضوان الله عليهم أنّهم قالوا لمن جاءهم مسلماً : الدليل على أنّ العالم حادث أنّه لا يخلومن الأعراض ، وما لا يخلوعن الحوادث حادث ؟ »[٣] .

---

(١) روي هذا عن أبي سهل بشر بن أحمد الإسفرائيني . انظر : ذمّ الكلام للهروي (٤/ ٣٩٣) .

(٢) نونية ابن القيّم - مع شرح الهراس (١/ ١٨٣) .

(٣) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (ص ٨٩) .

الوجه الثالث : صعوبة هذا الدليل

إنّ هذه الطريقة طريقة معقّدة ، لا يفهمها إلا من رسخ قدمه في علم الفلسفة ، فهي كثيرة المقدمّات ، وهذه المقدمّات في الغالب « إمّا مشتبهة يقع النزاع فيها ، وإمّا خفية لا يدركها إلا الأذكياء »[١] . ومع هذه الصعوبة ، فنتائجها بدهية للغاية .

وكل من نظر في هذا الدليل عرف صدق كلام شيخ الإسلام ، فإنّ العاقل ربّما يضطر إلى قراءة كلام المتكلمين في بيان هذا الدليل عدة مرّات لكي يفهمه ، وربمّا يعتريه التعب النفسي ، هذا إن فهم جميع مقدّماته ونتائجه ، وإلا فغالب الناس لا يفهمون منه إلا النزر اليسير ، فكيف يُجعل هذا الدليل واجباً على كلّ مكلّف ، وكيف يُجعل أصل الدين وأساس الإيمان بالله تعالى ؟

فهذه الطريق ، كما يقول شيخ الإسلام في كلامه المشهور : « حاصلها ، بعد التعب الكثير والسلامة : خير قليل ، فهي لحم جمل غثّ على رأس جبلٍ وعْر ، لا سهل فيرتقى ، ولا سمين فينتقل »[٢] .

ومن المعلوم أنّ الإسلام جاء للناس كافة ، عالمهم وجاهلم ، قارئهم وأميّهم ، صغيرهم وكبيرهم ، فكيف يُجعل هذا الدليل ، الذي لا يفهمه إلا الجهابذة من الرجال ، من الفروض العينية على جميع الناس ؟

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ٢٢) . ولمزيد بيانٍ لبعض ما اشتبه فيه من هذا الدليل واختلف فيه المتكلمون ، يراجع : الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات ، لصوفي (٢/ ٢٠٧-٢١٢) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ٢٢) .

الوجه الرابع : اللوازم الباطلة لسالكي هذا الدليل

إنّ من أصرح ما يدلّ على شؤم هذه الطريق وفسادها تلكم اللوازم الفاسدة التي تلزم سالكها .

ومن أهمّ هذه اللوازم : إنكار الصفات ، فمن أجل هذا الدليل أنكر المتكلّمون جميعهم بعض صفات الله عزّ وجل أوكلها ، بناء على تفسيرهم لـ (العرض) . فأمّا الجهمية ، فقد نفوا جميع الصفات والأفعال الإلهية ، « . . . فإنّها أعراض وحوادث ، وهذه لا تقوم إلا بجسم ، والأجسام محدثة ، فيلزم أن لا يقوم بالرب علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ولا رحمة ولا رضا ولا غضب ولا غير ذلك من الصفات ، بل جميع ما يوصف به من ذلك فإنّما هومخلوق منفصل عنه »[١] . فلذلك نفوا حقيقة أسماء الله تعالى ، لأنّ إثباتها يقتضي إثبات الصفات ، وإثبات الصفات - عندهم - يقتضي أنّ يكون الله تعالى محلّاً للأعراض والحوادث ، وهذا يقتضي أنه جسم مخلوق[٢] - تعالى الله عمّا يقوله الظالمون علواً كبيراً .

وانظر إلى تطبيق هذه القاعدة الأفلاطونية على صفة من صفات الله تعالى ، وهي صفة العلم . يقول الصفدي ، حاكياً قول جهم في هذه الصفة : « . . . أنّه أثبت للباري تعالى علوماً حادثة لا في محلّ . ومنها أنه قال : لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه ، قال : لأنه لوعلم به قبل

---

(١) من كلام شيخ الإسلام في منهاج السنة (١/ ٣١١) .

(٢) انظر : درء التعارض لابن تيمية (٦/ ١٨٣) .

خلقه لم يخل إما أن يكون علمه بأنّه سيوجده يبقى بعد أن يوجده أم لا ، ولا جائز أن يبقى لأنه بعد أن أوجده لا يبقى العلم بأنه سيوجده لأن العلم بأنّه أوجده غير العلم بأنه سيوجده ضرورة وإلا لانقلب العلم جهلًا وهوعلى الله سبحانه محال ، وإن لم يبق علمه بأنه سيوجده بعد أن أوجده فقد تغير والتغير على الله محال ، وإذا ثبت هذا تعيّن أن يكون علمه حادثاً بحدوث الإيجاد لأن ذلك يؤدي إلى أنّ ذاته محل للحوادث ، وهومحال . وإما أن يحدث في محل وهوأيضا محال ، لأنّه يؤدي إلى أن يكون المحل موصوفاً بعلم الباري تعالى ، وهومحال ، فتعيّن أن يكون علمه حادثاً لا في محلّ »[1] . فانظر كيف نفى جهم بن صفوان علم الله تعالى الأزلي ، بناء على أنّ إثباته يستلزم تغيّره ، والتغيّر على الله محال ، لأنّ ذلك يؤدي إلى إثبات جسم له . وسأفصّل أثر هذا الدليل على قول جهمٍ في الأسماء والصفات في مبحثٍ قادمٍ[2] .

والمعتزلة كذلك نفوا جميع صفاته وأفعاله جلّ وعلا من أجل هذا الدليل لأنّهم سمّوا الصفات (أعراضاً) والأفعال (حوادث) ، وقالوا : لا تقوم به الأعراض والحوادث ، لأنّ العرض لا يقوم إلا في الجسم ، والحادث يدلّ على حدوث الذات[3] .

وكذلك الأشاعرة والماتريدية ، فإنّهم نفوا الصفات الاختيارية - من النزول والاستواء وغير ذلك - زعماً منهم أنّ إثباتها يؤدي إلى إثبات

---

(١) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٢) انظر (ص ٣٨٣) من الرسالة .

(٣) انظر كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٨/ ١٤٩) .

(حوادث) في الذات ، ممّا يستلزم الجسمية عندهم .

ومن لوازم هذا الدليل عند جهم وشيعته : إنكار أبدية الجنة والنار . قال شيخ الإسلام : « وهذا (يعني القول بفناء النار) قاله جهم لأصله الذي اعتقده ، وهو : امتناع وجود ما لا يتناهي من الحوادث - كما بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع - وهوعمدة أهل الكلام الذين استدلّوا على حدوث الأجسام وحدوث ما لم يخل من الحوادث بها ، وجعلوا ذلك عمدتهم في حدوث العالم . فرأى جهم أن ما يمنع من وجود ما لا يتناهى بمنعه في المستقبل ، كما يمنعه في الماضي ، فيلزم أن يكون الفعل الدائم ممتنعاً على الربّ في المستقبل كما كان ممتنعاً عليه في الماضي . . . »[(١)] .

ومن لوازم هذا الدليل عند كثيرٍ ممن يقول به : أنّ من لم يعرف وجود الله بهذه الطريقة فليس بمؤمنٍ ، وهذا اللازم التزمه جهم بن صفوان ، كما بيّن ذلك السجزي[(٢)] .

وهذا غيض من فيض ، فقد ذكر شيخ الإسلام أنّ عامة بدع الجهمية ناشئة عن مباحث هذا الدليل[(٣)] .

الوجه الخامس : ذمّ علماء السلف لعلم الكلام

إنّ السلف أجمعوا على ذمّ هذا العلم المستورد من أممٍ قد ضلّوا من قبل وأضلّوا كثيراً وضلّوا عن سواء السبيل .

---

(١) الردّ على من قال بفناء الجنة والنار لابن تيمية (ص ٤٤) .

(٢) انظر : رسالة السجزي إلى أهل زبيد (ص ١٩٨) . وممّا يؤيّد هذا ، قول الشهرستاني فيه بأنّه كان يوجب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع .

(٣) انظر : نقض التأسيس (١/ ١٣١) .

سبق أن نقلت قول الإمام أبي حنيفة في هذه المسألة ، فقد سئل الإمام : « ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام ؟ » فأجاب : « مقالات الفلاسفة ، عليك بالأثر وطريقة السلف ، وإيّاك وكل محدثة ، فإنها بدعة »[1] .

وقال الشافعي : « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطوطاليوس »[2] . وقال قولته المشهورة : « حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على علم الكلام »[3] .

جاء رجل إلى المزني يسأله عن شيء من الكلام ، فقال :

« إنّي أكره هذا ، بل أنهى عنه كما نهى عنه الشافعي . فلقد سمعتُ الشافعي يقول : سئل مالك عن الكلام في التوحيد ، فقال مالك : « محال أن يظن بالنبي ﷺ أنه علّم أمته الاستنجاء ولم يعلّمهم التوحيد ، والتوحيد ما قاله النبي ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » فما عصم به الدم والمال حقيقة التوحيد . »[4] وقد جمع في هذا الأثر ثلاث من الأئمة الكبار - وهم المزني ، والشافعي ، ومالك .

---

(١) ذمّ الكلام للهروي (٤/ ٢١٣) ، و: صون المنطق ، للسيوطي (ص ٣٢) .

(٢) صون المنطق للسيوطي (ص ١٥) . وهذا الأثر مهمّ للغاية ، إذ يبيّن أنّ علماء السلف عرفوا أهمّ مصدر لهذه الآراء الكلامية .

(٣) ذم الكلام للهروي (٤/ ٢٩٤) ، و: صون المنطق للسيوطي (ص ٣١) .

(٤) نفس المصدر (٤/ ٢٨٣) .

وكان أبوزرعة وأبوحاتم يقولان : « من طلب الدين بالكلام ضلّ »[١] .

وقال الأشعري : « تصديق الرسول ﷺ ليس موقوفاً على دليل الأعراض ، وأنّ الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرّمة في دين الرسل »[٢] .

وقال الجنيد بن محمد : « أقل ما في الكلام سقوط هيبة الرب من القلب ، والقلب إذا عرى من الهيبة من الله عز وجل ، عرى من الإيمان »[٣] .

وقد سئل أبوالعبّاس بن سريج عن التوحيد فأجاب : « توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أنّ محمداً رسول الله ، وتوحيد أهل الباطل الخوض في الأعراض والأجسام ، وإنما بعث النبي ﷺ بإنكار ذلك »[٤] .

وكل هذه الآثار - وغيرها - تدلّ على إجماع السلف في ذمّ علم الكلام[٥] ، وذكر شيخ الإسلام أن هذه الطريقة - أعني الطريقة الأفلاطونية لإثبات وجود الصانع - هي أصل الكلام الذي ذمّه السلف والأئمة ، لأنّه كلامٌ على الله تعالى بلا علمٍ ، ولأنّه يؤدي إلى إنكار ما جاء به القرآن[٦] .

---

(١) نفس المصدر (٤/ ٣٨٣) .

(٢) نقل ذلك عنه شيخ الإسلام في : درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٣) ، ولم أعثر عليه في كتب الأشعري ، والله أعلم .

(٣) ذمّ الكلام للهروي (٤/ ٣٧٤) .

(٤) نفس المصدر (٤/ ٣٨٦) .

(٥) وقد جمع الإمام الهروي نقولات كثيرة نفيسة في هذا المعنى في كتابه (ذمّ الكلام وأهله) ، وكذلك السيوطي في (صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام) ، فمن أراد الوقوف على بعض هذه الآثار فليراجع هذين الكتابين .

(٦) انظر : نقض التأسيس (١/ ١٣٤) .

المطلب الثاني

الردّ على قول جهمٍ بأنّ من لم يسلك هذا الدليل فليس بمؤمن حقاً

إنّ من أبشع ما التزمه جهم من أجل هذا الدليل هوقوله بأن من لم يعرف الله تعالى بالأدلة العقلية ليس بمؤمن حقاً ، وإنّما تجرى عليه الأحكام الشرعية الظاهرة .

وفيما سبق من الردّ على هذا الدليل في المطلب الأول بيان كافٍ في بطلان هذا القول[1] ، فإنّه طريقة مذمومة ، محدثة في دين الله ، مستلزمة لكثير من اللوازم الفاسدة ، وأدلة الكتاب مستغنية عنها ، فكيف يقال إنّ من لم يسلكه لا يكون مؤمناً حقاً ؟

ثمّ هذا القول يستلزم تكفير أئمة السلف كلّهم ، من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان ، لأنّه معلوم بالضرورة أنّهم لم يعرجوا على هذا الدليل ، بل تواتر عنهم إنكاره .

يقول ابن عبد البرّ : « من نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة وسعد وعبد الرحمن وسائر المهاجرين والأنصار ؟ ، وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً ، علم أنّ الله عزّ وجل لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين بأعلام النبوة ودلائل الرسالة ، لا من قبل الحركة ، ولا من باب الكلّ والبعض ، ولا من باب كان ويكون ، ولوكان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً ، وفي الجسم ونفيه ، والتشبيه

---

(١) انظر : (ص ٣٣٠) وما بعدها .

ونفيه لازماً ، ما أضاعوه ، ولوأضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم ، ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم . ولوكان ذلك من علمهم مشهوراً أومن أخلاقهم معروفاً لاستفاض عنهم ، ولشهروا به كما شهروا بالقرآن والروايات »[١] .

ويردّ شيخ الإسلام على من يزعم أنّ هذا الدليل هوواجب على كل مكلّف وأنّه لا يمكن معرفة الله تعالى إلا به ، فيقول : « أما قولكم إن هذه الطريق هي الأصل في معرفة دين الإسلام ونبوة الرسول ﷺ ، فهذا ممّا يعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام . فإنّه من المعلوم لكل من علم حال الرسول ﷺ وأصحابه وما جاء به من الإيمان والقرآن ، أنّه لم يدع الناس بهذه الطريق أبداً ، ولا تكلّم بها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، فكيف تكون هي أصل الإيمان ، والذي جاء بالإيمان وأفضل الناس إيماناً لم يتكلّموا بها البتّة ، ولا سلكها منهم أحد ؟ ! »[٢] .



---

(١) التمهيد (٧/ ١٥٢) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٥/ ٥٤٣) .

المطلب الثالث

الردّ على قول الجهم بأن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل لا الشرع

ذهب الجهم بن صفوان إلى أنّ معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ، لا الشرع ، بمعنى أنّ من لم يبلغه الوحي وترك الاستدلال على وجود الله والإيمان به فهومستحقّ للعقاب والعذاب ، ولا عذر له .

وهذه العقيدة مخالفة لصريح الكتاب والسنة ، لذلك فإنّ عقيدة أهل السنة في هذا الباب : أنّ العقل وحده - وإن كان مدركاً لمعرفة الله ودالّا عليه - فإنّه غير كافٍ في الدلالة على وجوب ذلك وعلى استحقاق العذاب على تاركه . ذلك أنّ الله تعالى نصّ على أنّه لن يعذّب أحداً إلا بعد إرسال الرسل وإقامة الحجة ، وهذا من رحمة الله تعالى على البشر .

يقول الله تعالى : ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٥] ، ويقول جلّ ذكره : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥] .

وعن الأسود بن سريع أنّ النبي ﷺ قال : « أَرْبَعَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ : رَجُلٌ أَصَمُّ لا يَسْمَعُ شَيْئًا وَرَجُلٌ أَحْمَقُ وَرَجُلٌ هَرِمٌ وَرَجُلٌ مَاتَ فِي فَتْرَةٍ . فَأَمَّا الأَصَمُّ فَيَقُولُ : رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الإِسْلَامُ وَمَا أَسْمَعُ شَيْئًا . وَأَمَّا الأَحْمَقُ فَيَقُولُ : رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الإِسْلَامُ وَالصِّبْيَانُ يَحْذِفُونِي بِالْبَعْر . وَأَمَّا الْهَرِمُ فَيَقُولُ : رَبِّي لَقَدْ جَاءَ الإِسْلَامُ وَمَا أَعْقِلُ شَيْئًا . وَأَمَّا الَّذِي مَاتَ فِي الْفَتْرَةِ فَيَقُولُ : رَبِّ مَا أَتَانِي لَكَ رَسُولٌ . فَيَأْخُذُ مَوَاثِيقَهُمْ لَيُطِيعُنَّهُ فَيُرْسِلُ إِلَيْهِمْ أَنْ ادْخُلُوا النَّارَ قَالَ فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ دَخَلُوهَا لَكَانَتْ

عَلَيْهِمْ بَرْدًا وَسَلامًا »[(١)] .

ففي هذه النصوص وغيرها ، صرّح الله بعدم تعذيب من لم تبلغه دعوة الرسل ، فدلّ على أنّ وجوب معرفة الله تعالى ، والتكليف ، والثواب والعقاب بالشرع ، لا بالعقل . فالعقل ، وإن كان شرطاً في صحة التكليف ، فإنّه ليس بموجبٍ له وحده إلا إذا انضمّ إليه الشرع .

وهذا هومذهب أهل السنة . فقد بوّب اللالكائي باباً في كتابه بعنوان « سياق ما يدلّ من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله على أنّ وجوب معرفة الله تعالى وصفاته بالسمع ، لا بالعقل »[(٢)] . وساق بعض الآيات والأحاديث الدالة على ذلك ، إلى أن قال : « فدلّ على أن معرفة الله والرسل بالسمع كما أخبر الله عزّ وجل . وهذا مذهب أهل السنة والجماعة »[(٣)] . وقال أبوالمظفر السمعاني : « ونحن لا ننكر أن العقل يرشد إلى التوحيد ، وإنّما ننكر أنّه يستقلّ بإيجاب ذلك »[(٤)] . وقال شيخ الإسلام : « فالشرع هوالذي يعتمد عليه في أصول الدين ، والعقل عاضدٌ له ومعَاون »[(٥)] .

وقد حقّق ابن القيّم هذه المسألة ، فبيّن « . . . أنّ وجوبه ثابت بالعقل

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٦/٢٢٨ ، حديث ١٦٣٠١) وغيره ، وهوحسن بشواهده فله عدة شواهد ، من مسند أبي هريرة ، وأبي سعيد الخدري ، ومعاذ يرتقي بها إلى درجة الاحتجاج به . وحكم عليه الألباني بالصحة (انظر : الصحيحة ، حديث ١٤٣٤ ، و: ٢٤٦٨) .

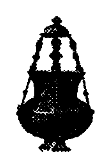
(٢) شرح السنة للالكائي (٢/٢١٦) .

(٣) نفس المصدر (٢/٢٢٠) .

(٤) نقله عنه الحافظ في الفتح (١٣/٣٥٣) .

(٥) درء التعارض (٢/١٣) .

والسمع ، والقرآن على هذا يدلّ ، فإنّه يذكر الأدلة والبراهين العقلية على التوحيد ، ويبيّن حسنه وقبح الشرك عقلًا وفطرة ، ويأمر بالتوحيد وينهى عن الشرك . . . ولكن ههنا أمر آخر ، وهوأنّ العقاب على ترك هذا الواجب يتأخر إلى حين ورود الشرع »[١] . فالعقل - وإن كان يدلّ على وجود صانعٍ مدبّرٍ حكيمٍ لهذا الكون وأنّه يستحقّ العبادة والثناء - إلا أنّ الإنسان لا يُعاقَب على تجاهل هذا الأمر حتى يبلغه الوحي الإلهي .



---

(١) مدارج السالكين (٣/ ٤٥٣) .

الفصل الثاني

أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية



توطئة

مضى فيما سبق أنّ الجهم بن صفوان هوأوّل من أدخل دليل الأعراض وحدوث الأجسام على المسلمين ، ثم أخذه عنه العلّاف ونشره بين جميع الفرق الكلامية .

وأستعرض في هذا الفصل أثر هذه المقالة على الفرق الكلامية ، مغفلًا الخلافات الواقعة بينهم في مقدمات ومسائل وتفاصيل هذا الدليل ، فليس هذا موضعه ، لعدم معرفتنا بتفاصيل قول جهم في هذا الدليل ، وطريقة صياغته عنده ، والمقصود هوبيان أنّ جميع هذه الفرق أخذوا هذا الدليل وبنوا عقيدتهم عليه .

وسيكون الكلام في هذا الفصل في مبحثين :

المبحث الأول : أثرها على المعتزلة ومن وافقهم

المبحث الثاني : أثرها على الأشاعرة والماتريدية .

المبحث الأول

أثرها على المعتزلة ومن وافقهم

إنّ المعتزلة هم أئمة طريق (دليل الأعراض وحدوث الأجسام) حقاً ، فلئن كان الجهم هوأوّل من أدخله على المسلمين ، فإنّ المعتزلة هم الذين قعّدوه وجعلوه في صورته المعروفة ، وهم الذين تولّوا نشره وبثّه بين الفرق الكلامية . ولقد تولّى كبر هذا الجرم أبوالهذيل العلّاف ، كما نصّ على ذلك القاضي عبد الجبّار(١) .

فقد بدأ القاضي عبد الجبّار كتابه (شرح الأصول الخمسة) بقوله : « إن سأل سائل فقال : ما أول ما أوجب الله عليك ؟ فقل : النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى ، لأنّه تعالى لا يعرف ضرورة ، ولا بالمشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر »(٢) . وقال في كتابٍ آخر : « إنّ أول ما ينظر الناظر فيه هوإثبات الأعراض وحدوثها » ، ذلك أنّ الاقتصار على السمعيات في هذا الباب لا يكون علماً بالله « بل العلم به أولّا هوأن للأجسام محدِثاً »(٣) . وبيّن أنّ التقليد ليس بمستغنٍ في إثبات وجود الله ، بل لا يجوز أن يعرف الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال(٤) .

ثمّ تكلّم عن بعض ما يمكن به الاستدلال على وجود الله ، وخلص إلى

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة (ص ٩٤) . والعلّاف توفي سنة ٢٢٦ هـ ، يعني بعد الجهم بن صفوان بقرنٍ .

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٩) .

(٣) المحيط بالتكليف (ص ٢٢) .

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة (ص ٦٩) .

« أنّ الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها »[١] ويعلم حدوث هذه الأجسام بثلاثة طرق ، الثالث منها : « هوالدلالة المعتمدة ، وأوّل من استدل بها شيخنا أبوالهذيل ، وتابعه باقي الشيوخ . وتحريها أن يقال : إنّ الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله . وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوي :

أحدها : أنّ في الأجسام معانٍ هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

والثانية : أنّ هذه المعاني محدثة

والثالثة : أنّ الجسم لم ينفكّ عنها ولم يتقدمها

والرابعة : أنّها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثها مثلها »[٢] .

ثمّ شرع في إثبات هذه المقدمات (والتي سمّاها دعاوٍ) بالتفصيل ، فأثبت وجود الأعراض ، ومثّل لذلك بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق[٣] ، ثمّ بيّن أنّ هذه الأعراض حادثة[٤] ، وأنّ الأجسام لا تنفكّ عن هذه الأعراض[٥] ، ثم استنتج من ذلك كله أنّ الجسم إذا لم ينفكّ عن الأعراض وهي حادثة فهو محدث مثلها[٦] ، ثمّ قال : « وإذا ثبت أنّ الأجسام

---

(١) نفس المصدر (ص ٩٤) .

(٢) نفس المصدر (ص ٩٥) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٩٦-١٠٤) .

(٤) انظر : نفس المصدر (ص ١٠٤-١١١) .

(٥) انظر : نفس المصدر (ص ١١١-١١٣) .

(٦) انظر : نفس المصدر (ص ١١٣-١١٥) .

محدثة فلا بدّ لها من محدث وفاعل ، وفاعلها ليس إلا الله تعالى »[١] .

وأمّا في كتابه (المحيط بالتكليف) ، فلقد فصّل القول في هذا الدليل ، واستدلّ لهذه الدعاوى ، وردّ على شبهات المعترضين ، في أكثر من سبعين صفحة من المطبوع[٢] .

واستعمل نفس الطريقة في كتابه (المختصر في أصول الدين)[٣] .

وذهب عامة المعتزلة إلى أنّ من لا يعرف الله بالأدلة العقلية ليس بمؤمن ، بل هوفاسق ، بينما صرّح أبوهاشم الجبّائي بتكفيره[٤] . وبناء على ذلك ، قالت المعتزلة بعدم صحة إيمان المقلّد[٥] . ويلاحظ أنّه على القول بتفسيق المقلّد ، فمآله يكون إلى النار بناء على أصلهم الفاسد في مرتكب الكبيرة .

كما أنّ المعتزلة قالوا بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل ، بمعنى أنّه لولم يرد الشرع لكان واجباً على جميع المكلّفين معرفة الله تعالى بعقولهم ، وبناء على ذلك فهم يستحقون العقوبة إن قصّروا في هذا النظر[٦] .

---

(١) نفس المصدر (ص ١١٨) .

(٢) انظر : المحيط بالتكليف (ص ٣٣-١٠٣) .

(٣) انظر : المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد (٢/ ١٧-١٧٦) بتحقيق عمارة .

(٤) انظر : أصول الدين للبغدادي (ص ٢٥٥) ، و: تبصرة الأدلة للنسفي (٢٩/١) .

(٥) انظر : شرح المقاصد للتفتزاني (٣/ ٤٥٢) .

(٦) انظر : الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٤٦ و٥٢) و: المعتزلة لجار لله (ص ١١٥-١١٦) .

والإباضية كذلك استدلّوا على وجود الله بهذه الطريقة الفلسفية . فقد بدأ عبد الكافي الإباضي كتابه (الموجَز) بالردّ على الدهريين المنكرين لحدوث العالم ، فأثبت أنّ كل ما في الوجود إما جسم وإمّا عرض - وهوصفة للجسم . ثمّ بيّن أنّ العرض محدث مخلوق ، لأنّ بعض الأعراض متضادة للبعض فيمتنع وصف الجسم بجميع هذه الأعراض ، كالحركة والسكون مثلًا ، فالجسم إمّا متحرّك وإمّا ساكن ، وهذا العرض حدث بعد أن لم يكن ، فدلّ على حدوثه . ثمّ تطرّق إلى مسألة الأعراض وأنّ الأجسام لا تنفكّ عنها « فلمّا كان الجسم غير عارٍ من هذه الأعراض - وهي محدثة - قضينا على الجسم بالحدوث »[١] . ثمّ بعد ذلك تطرق إلى مسألة المحدِث ، فبيّن أنّ كل محدَث لا بدّ له من محدِث ، وهذا المحدِث إمّا أن يكون هونفس المحدَث أوغيره . ولا يمكن أن يكون نفسه لأنّه إمّا أن يكون موجوداً قبل حدوثه أومعدوماً . فإن كان معدوماً فالمعدوم لا يحدث شيئاً ، وإن كان موجوداً فما حاجته إلى أن يوجد نفسه وهوموجود بعد ؟ « فلما فسد هذان الوجهان ، ثبت أنّ لها محدثاً أحدثها وهوغيرها ، موجود قبل إيجاده لها ، ذلكم الله ربّ العالمين »[٢] .

وكلامه موافق لكلام أسلافه من المعتزلة حيث يركّز على نفس دعاويهم الأربعة .

وقال آخر منهم : « اعلم أنّه لا سبيل أوضح لمعرفة الخالق من معرفة الموجودات ، والتمييز بين جملة المعلومات ، وذلك أن تعلم أنّ الأشياء

---

(١) انظر : آراء الخوارج الكلامية ، للطالبي (ص ٢٥٧-٢٦٠) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٦٤-٢٦٦) .

كلها ضربان : قديم ومحدث ، فالقديم هوالله . . . ، والمحدث ضربان ، جسم وعرض . والعرض ضربان : حركة وسكون . . . فإذا ثبت واستقر في فهمك وعقلك أنّ هذه الأشياء المذكورة محدثة مصنوعة مخلوقة بدليل الحدث والحاجة والعجز ، علمت أنّ لها محدثاً أحدثها ، وخالقاً خلقها »[١] .

وقالوا بأنّ معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ، لا الشرع . يقول ابن أطفيش : « من لم يصله سماع ، يؤاخذ على عدم معرفة الله تعالى ، لأنّه قد وصلته حجة التوحيد بمشاهدة وجود ذاته »[٢] .

كما أنّ الإباضية بنوا مذهبهم في الصفات على هذا الدليل ، حيث قرّر أحدهم دليل الأعراض وحدوث الأجسام ، ثم قال : « ويتحصّل من هذه الأصول : أنّه - تعالى - موجود قائم بنفسه ليس بجوهرٍ ولا بجسمٍ ولا عرض ، وأنّ العالم كله جوهر وأعراض وأجسام ، فإذن لا يشبه شيئاً ، ولا يشبهه شيء ، لاستحالة مماثلة الصانع والمصنوع » ، وانطلق من هذا المبدأ إلى نفي العلووالاستواء والرؤية[٣] .

والزيدية كذلك اتبعوا مشايخم من المعتزلة . يقول الدصّاص الزيدي في كتابه (الثلاثون مسألة) : « المسألة الأولى من مسائل التوحيد : أنّ لهذا

---

(١) كتاب الوضع ، لابن أبي الخير ، نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٥١) .

(٢) كشف الكرب لأطفيش ، نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٣٧) .

(٣) منهج الطالبين وبلاغ الراغبين للرستاقي (١/ ٣١٩-٣٢٠) ، نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٥٢) .

العالم صانعاً صنعه ومدبّراً دبّره ، والدليل على ذلك أنّ هذه الأجسام محدثة لأنّها لم تخل من هذه الأعراض التي هي الحركة والسكون ، والاجتماع والتفرّق . وهذه الأعراض محدثة لأنّها تعدم وتزول ، والجسم باقٍ . . . وإذا ثبت حدوث الأعراض بما قدّمنا ، وجب أن تكون الأجسام محدثة أيضاً لأنّه لا يجوز أن يوجد الجسم والعرض معاً ويكون أحدهما قديماً والآخر محدثاً ، لأنّ القديم يجب أن يتقدّم على المحدَث تقدماً لا أوّل له ، وإذا ثبت أنّ هذه الأجسام محدثة فلا بدّ لها من محدثٍ وهوالله تعالى »[١] .

وبيّن أحد أئمتهم أنّ إثبات حدوث العالم يتمّ بأربعة أصول :

الأصل الأول : أنّ في الجسم عرضاً غيره

الأصل الثاني : أنّ ذلك العرض محدَث

الأصل الثالث : أنّ الجسم لم يخل منه ولم يتقدّمه

الأصل الرابع : أنّ ملازمته إياه تستلزم حدوثه[٢] .

كما أنّ الزيدية ذهبوا إلى أنّ معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ، وأنّه أول واجبٍ على المكلّف ، وأنّه لا يجوز أن يعرف بالتقليد[٣] .

واتّبع الرافضةُ المعتزلةَ - كعادتهم - في هذا الباب ، فأخذوا كلّ هذه المفاهيم الخاطئة ، والمصطلحات المنطقية . يقول أحد قدمائهم : « لا

---

(١) الثلاثون مسألة (ث . ٨) ، بتصرّف يسير .

(٢) انظر : عدة الأكياس شرح معاني الأساس للشرقي (١/ ١٠٤) ، نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٢٧) .

(٣) انظر : دامغ الأوهام للإمام المرتضى (لوحة ١٤٩) ، نقلًا عن : الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى ، للكاملي (ص ١٦١) .

يمكن الوصول إلى معرفة الله إلا بالنظر في حدوث ما لا يدخل تحت مقدور المخلوقين ، وهوالأجسام والأعراض المخصوصة »[١] ، ثمّ فصّل القول في ذلك ببيان أربعة فصول :

الأول : أنّ في الأجسام معانٍ غيرها - ويقصد بذلك إثبات الأعراض

الثاني : أنّ تلك المعاني محدثة

الثالث : أنّ الجسم لم يسبق هذه المعاني في الوجود

الرابع : أنّ ما لا يسبق المحدث وجب أن يكون محدثاً[٢] .

وكلامه هذا مطابق تماماً لما قرّره القاضي عبد الجبّار في (الأصول الخمسة) .

ويقول أحدهم ، قبل شرحه لهذا الدليل : « هذه المسألة من أجلّ المسائل وأشرفها في هذا الكتاب ، وهي المعركة العظيمة بين الأوائل والمتكلّمين »[٣] .

كما ذهب عامة الرافضة إلى أنّ معرفة الله تعالى هي أوّل واجب على المكلّف ، وأنها تجب بالعقل . يقول أحدهم : « الحقّ أنّ وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل ، وإن كان السمع قد دلّ عليه » ، ويقول آخر : « أجمع العقلاء كافة أنّ معرفة الله تعالى واجبة بالعقل لا بالنقل »[٤] .

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد ، لمحمد الطوسي (ص ٤٢) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٤٣-٤٥) .

(٣) كشف المراد للحلي (ص ١٨٠) ، نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٢) .

(٤) النصّ الأول للحلي في كتابه : نهج الحق وكشف الصدق (ص ٥١) ، والثاني لمحمد القزويني في كتابه : أصول المعارف (ص ٨) ، وكلا النصّين مأخوذان من : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة للمناعي (ص ١٠٧) .

الخلاصة

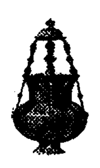
بعد هذا العرض لأقوال أئمة المعتزلة ومن اتبعهم ، نستخلص ما يلي :

* أنّ الجهم بن صفوان قد أخذ دليل الأعراض وحدوث الأجسام عن فلاسفة اليونان ، وهوأوّل من أدخله على المسلمين ، ثم جاء أبوالهذيل العلّاف وقعّده وجعله في صورته المعروفة ، فأخذ المعتزلة والزيدية والإباضية والرافضة منه هذا الدليل .

* أنّ الجهم بن صفوان التزم من أجل هذا الدليل نفي جميع الأسماء والصفات ، ووافقه على هذا النفي المعتزلة والزيدية والإباضية ، كما سأفصّله في الباب القادم(١) .

* أنّ الجهم بن صفوان جعل هذا الدليل أساس الإيمان بالله تعالى ، واعتبر أنّ من لم يسلكه ليس بمؤمن حقيقة ، ثم تبعه على ذلك المعتزلة والإباضية ومن تبعهم ، فأوجبوا على المكلّفين معرفة الله بالأدلة العقلية ، وفسّقوا أوكفّروا من لم يفعل ذلك .

* أنّ الجهم بن صفوان ذهب إلى أنّ معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ، لا الشرع ، ووافقه على ذلك المعتزلة والزيدية والإباضية .



---

(١) انظر : (ص ٥٤٠) من الرسالة .

المبحث الثاني

أثرها على الأشاعرة والماتريدية

وفيه ثلاثة مطالب .

المطلب الأول : أثر جهم على الأشاعرة والماتريدية في اعتمادهم على هذا الدليل

المطلب الثاني : أثر جهم على الأشاعرة والماتريدية في قوله بأنّ من لم يسلك هذا الدليل فليس بمؤمن حقاً

المطلب الثالث : أثر جهم على الماتريدية في وجوب معرفة الله تعالى بالعقل

المطلب الأول

أثر جهمٍ على الأشاعرة والماتريدية في اعتمادهم على هذا الدليل

إنّ دليل وجود الله بطريقة مسلك حدوث الأعراض والأجسام من الأصول المتفق عليها عند الأشاعرة والماتريدية .

أما الأشعري نفسه ، فقد استدل بهذا الدليل في كتابه « اللمع » ، حيث قال : « ألا ترى أنّ الجسم لما لم يسبق الحوادث المحدثات وجب حدوثه بدخوله في معنى الحدث »(١) ، ولكن ردّه بشدة في رسالته إلى أهل الثغر ، حيث قال إنّ إخبار النبي ﷺ أوضح دلالة من دلالة الأعراض « . . . التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع والمنحرفين عن الرسل عليهم السلام . . . » ، ذلك أنّ الاستدلال بهذه الطريقة لا يصح إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ، ولأنّ طريق الرسل أوضح من الاستدلال بالأعراض ، ولأنّ طريقة السلف والخلف الذين اتبعوهم كان باتباع الآثار عن رسول الله ﷺ والإعراض عن ما سوى ذلك(٢) . ويلاحظ أنّ الأشعري ذمّها - كما ذكر شيخ الإسلام : « لأنّها

---

(١) كتاب اللمع (ص ٧٦) .

(٢) انظر : رسالة إلى أهل الثغر(ص ٥٢-٥٥) . ونقل شيخ الإسلام عنه أنه قال : « تصديق الرسول ﷺ ليس موقوفاً على دليل الأعراض ، وأنّ الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرّمة في دين الرسل » ، ونقل عنه أيضاً قوله بأنّ هذه الطريق مبتدع في دين الرسل . انظر : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٢/ ١٣ و٩٩) .

بدعة في الإسلام ، فإنّا نعلم أنّ النبي ﷺ لم يدع الناس إليها ، ولا الصحابة لأنّها طويلة ، مخطرة ، كثيرة الممانعات والمعارضات . . . » ولم يذمّها من أجل لوازمها الفاسدة ومقدماتها الباطلة(١) . فالأشعري وغيره من الأشاعرة الذين ذمّوا هذا الدليل لم يروا بطلانه ، بل غاية ما فيه أنّهم لم يوجبوه ، ورأوا أنّ غيره أفضل منه(٢) .

كما أشار إلى هذا الدليل البيهقي ، إذ ساق بعض الآيات الدالة على خلق لله للكون ، ثم قال في تفسيرها : « يقول : أولم ينظروا فيها نظر تفكّر وتدبّر حتى يستدلوا بكونها محلًا للحوادث والتغييرات على أنّها محدثات ، وأن المحدث لا يستغني عن صانع يصنعه على هيئة لا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات »(٣) . وعلّق على هذا الكلام الشيخ عبد الرزاق العفيفي بقوله : « استدلّ على حدوث الكونيات بأنّها محل للحوادث ، كسائر الأشعرية ، فلزمهم بذلك نفي قيام الصفات الفعلية بالله والتزموا تأويل النصوص المثبتة لصفات الأفعال بما يسمونه قديماً »(٤) .

ثم أخذ هذا الدليل الباقلاني وفصّله وقعّده للأشاعرة - ولم أر من فعل ذلك من الأشاعرة قبله - فبدأ كلامه ببيان أنّ جميع الموجودات ثلاثة أقسام لا رابع لها : فإما جسم (وهوالمؤلّف المركّب) ، وإما جوهر (وهوالذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً) ، وإمّا عرض

---

(١) انظر كلام شيخ الإسلام في : الصفدية (١/ ٢٧٥) .

(٢) انظر : موقف شيخ الإسلام من الأشاعرة للمحمود (٣/ ٩٩٠-٩٩١) .

(٣) الاعتقاد (ص ٣٤) .

(٤) نفس المصدر (ص ٥) .

(وهوالذي لا يصحّ بقاؤه زمانين) . ثمّ أثبت وجود هذه الأعراض ، « والدليل على إثبات الأعراض تحرّك الجسم بعد سكونه ، وسكونه بعد حركته » ، ثمّ بيّن أنّ الخلق بأسره محدث مخلوق ، « والدليل على حدثه ما قدّمناه من إثبات الأعراض . والأعراض حوادث ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنّها لولم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودَين في الجسم معاً ، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً ، وذلك ممّا يعلم فساده ضرورة . والدليل على حدوث الأجسام إنّما لأنّها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدَث محدَث كهو » إذاً ثبت بهذا كلّه أنّه لا بدّ لهذا العالم من محدِثٍ أحدثه ، وهذا المحدِث هوالله جل جلاله[1] . وبعد أن أثبت حدوث العالم ووجود المحدِث بهذه الطريقة ، حكم بأنّه لا يجوز لهذا المحدِث أن يشبه ما أحدثه ، لا في الجنس ولا في الصورة[2] .

ثم جاء عبد القاهر البغدادي ، وجعل الأصل الثاني من الأصول الخمسة عشر في كتابه (أصول الدين) في بيان وشرح هذا الدليل ، واستغرق كلامه فيه ما يقارب ثلاثين صفحة من المطبوع[3] ، وانتهى إلى القول بأنّ « أهل الحق [قالوا] بحدوث جميع الأجسام والأعراض ، ودليل ذلك أنّا قد دللنا قبل هذا على حدوث الأعراض في الأجسام ودللنا أيضاً على استحالة تعري الأجسام من الأعراض الحادثة فيها ، فإذا صح

---

(١) انظر : التمهيد (ص ٣٧-٤٣) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٤٤-٤٥) .

(٣) انظر : أصول الدين (ص ٣٣-٦٠) .

أنّ الأجسام لم تسبق الأعراض الحادثة وجب حدوثها ، لأن ما لم يسبق الحوادث كان محدثاً »[١] .

والجويني سلك مسلك الأشاعرة قبله في هذا الدليل ، بل وتجرأ على القول بأنّ جميع الموحّدين تواطئوا على استعمال هذه الألفاظ المنطقية والطريقة الكلامية[٢] ، وحاشاهم من ذلك ، فلقد أجمعوا على ذمّ الكلام وأهله ، كما بيّنت سابقاً[٣] .

وكذلك الغزالي ، فقد تبع أئمة المتكلمين في شرح هذه الطريقة ، فبدأ بتقسيم العالم إلى جسم وجوهر وعرض ، ثم أثبت وجود الأعراض ، ومثّل لذلك بالحركة والسكون ، فبهذا ثبت أنّ « الجوهر لا يخلوعن كمون الحركة فيه أوظهورها ، وهما حادثان ، فقد ثبت أنّه لا يخلوعن الحوادث » وهذا يستلزم حدوث الجوهر نفسه ، فثبت بذلك أنّ العالم حادث « وكل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث ، فيلزم منه أنّ له سبباً »[٤] . ثمّ بعد هذه المقدمة ، نفى عن الله تعالى أن يكون جسماً أوجوهراً أوعرضاً[٥] ، ثمّ تطرّق إلى لوازم هذا فنفى عنه (الجهة) و(الاستقرار على العرش) وغير ذلك من الصفات[٦] .

---

(١) نفس المصدر (ص ٦٠) .

(٢) انظر : الإرشاد (ص ٣٩) .

(٣) انظر : (ص ٣٤١) وما بعدها من الرسالة .

(٤) انظر : الاقتصاد (ص ١٩-٢٥) .

(٥) انظر : نفس المصدر (ص ٢٨-٢٩) .

(٦) انظر نفس المصدر (ص ٣٤-٣٥) . وسأرد على هذه الألفاظ المجملة - والمنهي عن استعمالها - في الباب القادم ، انظر : ص ٤٣١ من الرسالة .

كما ذكر هذا الدليل الرازي[١] ، والإيجي[٢] .

والماتريدية وافقوا الأشاعرة في هذا الدليل ، وسلكوا مسلكهم شبراً بشبرٍ وذراعاً بذراعٍ .

فقد أشار الماتريدي نفسه إلى هذا الدليل ، وبيّن أنّه هوالطريق الوحيد لمعرفة حدوث العالم ، ومن ثمّ وجود الله[٣] . قال في مبدأ كتابه إنّ الأجسام لا تخلومن بعض الأعراض ، كالحركة والسكون ، « وهنّ حوادث بالحسّ والعقل ، إذ لا يجوز اجتماع الضدين ، فثبت التعاقب ، وفيه الحدث »[٤] . فهذه هي المقدمة الأولى ، وهي أنّ الأجسام لا تخلومن الأعراض ، وهذه الأعراض حادثة . ثمّ شرع في بيان المقدمة الثانية ، وهي أنّ ما لا يخلوعن الحوادث فهوحادث ، فقال : « وجميع الحوادث تحت الكون بعد أن لم تكن ، فكذلك ما لا يخلوعنها ولا يسبقها »[٥] .

وقد شرح هذا الدليل أبوالمعين النسفي في (التمهيد) ، حيث قسّم الموجودات إلى أعيان وأعراض ، ثمّ بيّن حدوث الأعراض ، ثم شرع في بيان أنّ الجواهر لا تخلومن الأعراض « وإذا استحال خلوّ الجواهر عنها ، استحال سبق الجواهر عليها ، لما أن في السبق خلو، والخلومحال ،

---

(١) انظر : المحصّل (ص ٣٣٧-٣٣٨) ، و: الأربعين له (ص ٣) .

(٢) انظر : المواقف (ص ٢٦٦) ، حيث ذكر خمسة مسالك للاستدلال على وجود الله ، وجعل هذا الدليل هوالمسلك الأول ، ونسبه للمتكلّمين .

(٣) انظر : كتاب التوحيد (ص ٢٣١) .

(٤) نفس المصدر (ص ١٢١) .

(٥) نفس المصدر (ص ١٣) .

فكان السبق محالًا . فإذن لم تسبق الجواهر الأعرض ، وما لا يسبق الحادث فهوحادث ضرورة »[١] .

كما فصّله النسفي في كتابه (تبصرة الأدلة) فيما يقارب خمسين صفحة من المطبوع[٢] حيث بدأ بتقسيم العالم إلى الأعراض والأعيان ، وبيّن اختلاف المتكلمين والفلاسفة في معنى الجسم والجوهر والعرض[٣] ، ثم بيّن معنى (القديم) و(المحدَث) وردّ على القائلين بقدم العالم[٤] ، ثم تطرّق إلى مسألة حدوث الأعراض فقال : « فبدأنا بالأعراض فتأملنا فيها فرأيناها محدَثة ، وذلك لأنّا رأينا ساكناً تحرّك بعد سكون - وقد أقمنا الدلالة على كون الحركة والسكون عرضَين - وكان السكون قائماً بالجسم حين كان ساكناً وقد حدثت فيه الحركة بعد ما صار متحرّكاً ، والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكناً فحدثت الآن فعلمنا حدوثها بالحسّ والمشاهدة »[٥] ، ثمّ بيّن أنّ الأعيان غير متعرّية من الأعراض التي ثبت حدوثها ، فإنّ تعرّي الأعراض عن الأعيان ممتنع مستحيل ، فإذا ثبت أنّ الأعراض لا تخلوعن الجواهر ، ثبتت استحالة تقدّمها على الأعراض لما أنّ في تقدمها على الأعراض خلوّها عنها ، « وإذا ثبت أنّ الجواهر لا تسبق الأعراض وأقمنا الدلالة على كون الأعراض حادثة ، فإذا لم تسبقها

---

(١) انظر : التمهيد (ص ٤-٥) .

(٢) انظر : تبصرة الأدلة (١/ ٤٤-٩٢) .

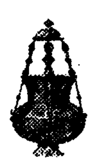
(٣) انظر : نفس المصدر (١/ ٤٤-٥٥) .

(٤) انظر : نفس المصدر (١/ ٥٦-٦٠) .

(٥) نفس المصدر (١/ ٦١) .

الجواهر كانت حادثة لأن ما لم يسبق الحادث حادث »[١] .

وذكر التفتزاني في شرحه للعقائد النسفية أنّ الأعيان والأعراض كلها حادثة « أمّا الأعراض ، فبعضها بالمشاهدة ، كالحركة والسكون . . . وأمّا الأعيان ، فلأنها لا تخلوعن الحوادث ، وكل ما لا يخلوعن الحوادث فهوحادث »[٢] .



---

(١) نفس المصدر (١/ ٦٩) .

(٢) شرح العقائد النسفية (ص ٣٨) .

المطلب الثاني

أثر جهمٍ على الأشاعرة والماتريدية في قوله بأن من لم يسلك هذا الدليل فليس بمؤمن حقاً

سبق وأن نقلت قول السجزي عن الجهم بأنّه كان يقول إنّ من لا يعرف الله تعالى بالأدلة العقلية فليس بمؤمنٍ حقيقة ، وإنما تجري عليه أحكام الشريعة[١] .

ولقد أخذ الأشاعرة والماتريدية هذا الأصل عن الجهم بن صفوان بواسطة المعتزلة ، ويظهر هذا جلياً في مسألتين من مسائلهم المتعلقة بالإيمان :

المسألة الأولى : أول واجب على المكلّف

والمسألة الثانية : إيمان المقلّد .

فأما ما يتعلق بالمسألة الأولى - وهي مسألة أول واجب على المكلّف - فقد اتفقت كلمة الأشاعرة والماتريدية في ذلك ، وإن اختلفت عباراتهم ، حيث أوجبوا على المكلّف النظر والاستدلال على وجود الله تعالى وصحة الشرائع . وقولهم بالوجوب يدلّ بمفهومه أنّ تاركه - في أقلّ الأحوال - آثمٌ ، وهذا يستلزم الخلل في توحيده .

قال عبد القاهر البغدادي : « إنّ صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال ، ولوكانت معلومة بالضرورة من حسّ أوبديهة لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهية »[٢] ،

---

(١) انظر : رسالة السجزي إلى أهل زبيد (ص ١٩٨) .

(٢) أصول الدين (ص ١٥) .

وقال : « وطريقة المعرفة بالله تعالى في دار التكليف النظر والاستدلال عليه بدلائل العقول ، ووجوب هـذا الاستدلال بالشرع »[١] . وقال « الصحيح عندنا قول من يقول إن أول واجب على المكلف النظر والاستدلال المؤدي إلى المعرفة بالله تعالى وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته ، ثم النظر والاستدلال المؤدي إلى جواز إرسال الرسل منه . . . إلخ »[٢] .

قال الآمدي : « أجمع أكثر أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين على أنّ النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى واجب ، غير أن مدرك وجوبه عندنا الشرع ، خلافاً للمعتزلة في قولهم إن وجوبه العقل دون الشرع »[٣] .

وبيّن الرازي « إنّ معرفة الله تعالى واجبة ، ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر »[٤] . ثمّ لخّص أقوال المتكلمين في المسألة فقال : « اختلفوا في أوّل الواجبات ، فمنهم من قال : هوالمعرفة ، ومنهم من قال : هوالنظر المقيّد للمعرفة ، ومنهم من قال : هوالقصد إلى ذلك النظر ، وهوخلاف لفظي ، لأنّه إن كان المراد به أوّل الواجبات المقصودة بالقصد الأول ، فلا شكّ أنّه هوالمعرفة عند من يجعلها مقدورة ، والنظر عند من لا يجعلها

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٠٣) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢١٠) .

(٣) الأبكار ، (١/ ٢٤ ب) ، نقلًا عن : الآمدي وآراؤه الكلامية ل : د . شافعي (ص ١١١) .

(٤) المحصّل (ص ١٣٠) .

مقدورة ، وإن كان المراد به أوّل الواجبات كيف كان ، فلا شكّ أنّه القصد »[١] . وأكّد شيخ الإسلام أنّ هذا الخلاف بين المتكلّمين خلاف لفظي ، فهم متفّقون على أنّ أول واجبٍ مقصوداً هومعرفة الله تعالى[٢] .

وقولهم هذا في أوّل ما يجب على المكلّف يستلزم منه عند بعضهم أن يكون الناظر شاكاً فيما يستدلّ له . فلقد صرّح الرازي بأنّ « الناظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب ، لأنّ النظر طلب ، وطلب الحاصل محال »[٣] ، وتأمل هذا النصّ ، فإنّ لازمه - لا محال - أنّ كل مكلّف يجب أن يجهل وجود الله ، ثم يستدل على ذلك بالبراهين العقلية لكي يكون مؤمناً حقيقياً .

ويقول الغزالي ، مبيّناً فوائد الشكوك - في زعمه : « ولولم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكّك في اعتقادك الموروث ، لتنتدب للطلب ، فناهيك به نفعاً ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال ، نعوذ بالله من ذلك »[٤] .

وإن تَعْجَبْ فعَجَبٌ تصريح الآمدي حين يقول : « الشك لا يبعد أن يكون مأموراً به في الفروع الاجتهادية . وأما الشك في الله تعالى ، فقال

---

(١) نفس المصدر (ص ١٣٦) .

(٢) انظر : درء التعارض (٧/ ٣٥٣) .

(٣) المحصّل (ص ١٢٩) .

(٤) ميزان العمل (ص ١٥٣) ، نقلا عن موقف شيخ الإسلام من الأشاعرة للمحمود (١/ ٦٣٥) .

الباقلاني وأبوهاشم : لا يمتنع أن يكون مأموراً به حيث وجب النظر ولا يتم إلا به »[١] .

فللّه درّ ابن حزم إذ يقول : « والله ما سمع سامع قط بأدخل في الكفر مِن قول مَن أوجب الشك في الله تعالى ، وفي صحة النبوات ، فرضاً على كل متعلم »[٢] . وقد نقل شيخ الإسلام هذا الكلام عن ابن حزم ثم علّق عليه بقوله : « هذا القول هوفي الأصل من أقوال المعتزلة ، وقد أوجب أبوهاشم وطائفة معه الشكّ ، وجعلوه أوّل الواجبات . ومن لم يوجبه من الموافقين على أصل القول قال : إنّه لا بدّ من حصوله ، وإن لم يؤمر به » ، ثمّ بيّن أنّ لزوم هذا الشكّ عندهم مبني على أصلين : « أحدهما : أنّ أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم . والثاني : أنّ النظر يضاد العلم ، فإنّ الناظر طالبٌ للعلم ، فلا يكون في حال النظر عالماً »[٣] .

وقد اعترف بعض الأشاعرة المنصفين - كالسمناني وابن حجر - بأنّ هذه المسألة من رواسب المعتزلة ، حيث نقل الحافظ عن السمناني قوله : « إنّ هذه المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة »[٤] .

وأمّا المسألة الثانية - وهي : هل يصح إيمان المقلّد - فإنّ الماتريدية خالفوا جمهور الأشاعرة فيها ، حيث ذهب أكثر الأشاعرة إلى عدم صحة إيمان المقلّد .

---

(١) الأبكار للآمدي ، (١/ ٣) نقلًا عن : الآمدي وآراؤه الكلامية لـ : د . شافعي (ص ١٠٩) .

(٢) الفصل (٤/ ٢٢٧) .

(٣) درء التعارض (٧/ ٤١٩) .

(٤) فتح الباري (١٣/ ٣٦١) .

ويبيّن عبد القاهر البغدادي اختلاف الأشاعرة في هذه المسألة فيقول : « قال أصحابنا : كلّ من اعتقد أركان الدين من غير معرفة بأدلتها ننظر فيه . فإن اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها ، وقال : لا آمن أن يرد عليها من الشبه ما يفسدها ، فهذا غير مؤمن بالله ولا مطيع له ، بل هوكافر . وإن اعتقد الحقّ ، ولم يعرف دليله واعتقد مع ذلك أنّه ليس في الشبه ما يفسد اعتقاده ، فهوالذي اختلف فيه أصحابنا : فمنهم من قال هومؤمن ، وحكم الإسلام له لازم ، وهومطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته ، وإن كان عاصياً بتركه النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة أدلة قواعد الدين . . . ومنهم من قال : إن معتقد الحقّ قد خرج باعتقاده عن الكفر ، لأنّ الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدان لا يجتمعان ، غير أنّه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة ببعض أدلته ، سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أولم يحسنها . وهذا اختيار الأشعري ، وليس المعتقِد للحق بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً ، وإن لم يسمّه على الإطلاق مؤمناً ، وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له لأنه غير مشرك ولا كافر . . .إلخ »[1] .

كما صرّح في موضع آخر من كتابه أن من لم يعرف حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعدله وحكمته لم يصح منه الطاعة لله تعالى إلا طاعة واحدة : وهي النظر والاستدلال على معرفة الله[2] .

---

(١) أصول الدين (ص ٢٥٤-٢٥٥) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٦٧) .

فهذا النقل من البغدادي - وهومن محقّقي مذهبهم - عن أبي الحسن صريح في أنّه لا يسمّي من ترك النظر والاستدلال العقلي مؤمناً ، غير أنّه لا يسمّيه كافراً أيضاً . وعلّق على كلام الأشعري بعض الماتريدية فقال : « ثمّ هذا من الأشعري مناقضة ظاهرة ، حيث أخرجه بهذا من الكفر ، وما أدخله في الإيمان ، وهذا منه إثبات المنزلة بين المنزلتين كما فعلت المعتزلة ، وهويأبى ذلك . ثمّ العجب منه أنّه يجعله بمنزلة فسّاق أهل الملة حيث قال : يعذّب بقدر ذنبه - وهوتركه الاستدلال - ثم عاقبة أمره الجنّة ، ولوعفي عنه وأدخل الجنّة ابتداء جاز ، وهذا هوحكم الفاسق ، فإن كان فاسقاً لتركه النظر لماذا لم يحكم بإسلامه ؟ »[1] .

والمشهور عن الأشاعرة وجوب النظر والاستدلال العقلي في كلّ مسألة من مسائل أصول الدين ، ولكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه[2] .

وإذا كان أبوالحسن الأشعري يتوقّف عن تسمية المقلّد (مؤمناً) ، فلا غروأن بعض الأشاعرة تجاسر على تكفير المقلّد[3] .

أمّا الماتريدية ، فجمهورهم قالوا بصحة إيمان المقلّد ، غير أنّه عاصٍ بترك الاستدلال . يقول النسفي : « إنّ المقلّد الذي لا دليل معه مؤمن وحكم الإسلام له لازم ، وهومطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته ، وإن كان عاصياً بترك النظر والاستدلال ، وحكمه حكم غيره من فسّاق أهل

---

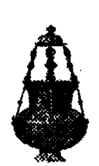
(١) تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٤٠) .

(٢) انظر : شرح المقاصد للتفتزاني (٣/ ٤٥٤) .

(٣) حيث نقل أبوعذبة قول بعض أئمتهم بذلك . انظر : (الروضة البهية) لأبي عذبة ، نقلاً عن : عداء الماتريدية للعقيدة السلفية ، للسلفي (١/ ٤٥٠) .

الملة من جواز مغفرته أوتعذيبه بقدر ذنوبه »[١] .

ويلاحظ أنّ قولهم هذا يوافق قول الجهم من جهة ، وهوأنّ من لم يسلك الدليل العقلي للاستدلال على وجود الله ناقص التوحيد ، فهوفاسقٌ من أجل تركه الاستدلال .



(١) تبصرة الأدلة للنسفي (١/٢٨) .

المطلب الثالث

أثر جهم على الماتريدية في وجوب معرفة الله تعالى بالعقل

ذهب الماتريدية - خلافاً للأشاعرة(١) - إلى أنّ وجوب معرفة الله تعالى ثابت بالعقل ، لا بالشرع . وثمرة الخلاف تظهر فيمن نشأ في بادية أوغابة ، ولم تبلغه دعوة الرسول ﷺ ومات على الشرك ، فعند الأشاعرة هومعذور غير معذّب ، وعند الماتريدية غير معذور ومعذّب .

وقد صرّح إمام مذهبهم أبومنصور الماتريدي بهذه المقالة في أكثر من موضع ، فقال في تفسير قوله تعالى ﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٥] أنّ حقيقة الحجة إنما هي في العبادات والشرائع ، التي سبيل معرفتها الرسل ، أمّا معرفة الله فإن سبيل لزومها العقل ، فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة(٢) .

قال النسفي : « كل عاقل بالغ يجب عليه ، بالعقل ، أن يستدل بأن

---

(١) يقول الرازي : « وجوب النظر سمعي ، خلافاً للمعتزلة ولبعض فقهاء الشافعية والحنفية » . انظر : المحصّل (ص ١٣٤) . وقد نقلت بعض النقولات عنهم في هذه المسألة في المبحث السابق ، فليراجع (انظر : ص ٣٦٨ من الرسالة) .

(٢) انظر : تأويلات أهل السنة للماتريدي (لوحة ٤٤٤ ، الوجه الأول) ، نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ١٤٧) . وله كلام شبيه بهذا في كتابه التوحيد (ص ١٣٠ ، و١٨٥) .

للعالم صانعاً كما استدل عليه إبراهيم وأصحاب الكهف . . . غير أن من لم يبلغه الوحي لا يكون معذوراً بخلاف ما قالت المتقشفة والأشعرية »[١] .

وقال صاحب (نظم الفرائد) : « ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أنّه تعالى لولم يبعث إلى الناس رسولًا لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصاف ما يليق به »[٢] .

ويقول شيخ الإسلام : « وقد ذكر طائفة من مصنّفي الحنفية في كتبهم ، قالوا : وجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة ، وقد ذكر الحاكم الشهيد في (المنتقى) عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنّه لا عذر لأحدٍ بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض ، وخلق نفسه ، وسائر خلق ربّه . قالوا : ويروى عنه أنّه قال : لولم يبعث الله رسولًا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم . قالوا : وعليه مشايخنا من أهل السنة [يقصد الماتريدية] ، حتى قال أبومنصور الماتريدي في صبيّ عاقلٍ : إنّه يجب عليه معرفة الله وإن لم يبلغ الحنث . قالوا : وهوقول كثير من مشايخ العراق »[٣] .

---

(١) بحر الكلام (ص ٥-٦) للنسفي ، نقلًا عن : الآمدي وآرؤه للشافعي (ص ١١٧) .

(٢) نظم الفرائد لشيخ زاده (ص ٣٥) ، نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ١٤٨) .

(٣) درء التعارض (٩/ ٦١-٦٢) .

الخلاصة

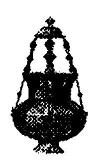
بعد هذا العرض لأقوال أئمة المتكلّمين ، نستخلص ما يلي :

* أنّ الأشاعرة والماتريدية أخذوا دليل الأعراض وحدوث الأجسام عن الجهم بن صفوان بواسطة المعتزلة .

* أنّ الجهم بن صفوان التزم من أجل هذا الدليل نفي جميع الأسماء والصفات . والمتكلمون من الأشاعرة والماتريدية وافقوه في أصل هذا النفي ، إلا أنّهم خالفوه في ما يسمى (أعراضاً) ، على وجهٍ سنفصّله في الباب القادم[١] .

* أنّ الجهم بن صفوان جعل هذا الدليل أساس الإيمان بالله تعالى ، واعتبر أنّ من لم يسلكه ليس بمؤمن حقيقة ، ثم تبعه على ذلك كثير من أئمة الأشاعرة والماتريدية ، حيث جعلوا أوّل واجبٍ على المكلّف النظر والاستدلال بهذه الطريقة . ثم اختلفت الماتريدية عن الأشاعرة في إيمان من لم يستدلّ بهذا الدليل ، وكان مقلّداً في إيمانه ، أيصحّ إيمانه أم لا ؟ فقبل ذلك الماتريدية ، ومنعه بعض الأشاعرة . واتفّق الجميع على تفسيقه .

* أنّ الجهم بن صفوان ذهب إلى أنّ معرفة الله تعالى واجبة بالعقل لا الشرع ، ووافقه على ذلك الماتريدية .



---

(١) انظر : (ص ٦١٤) من الرسالة .



الباب الرابع

أثر مقالته في الصفات في الفرق الإسلامية

وفيه فصلان :

الفصل الأول : مقالته في الصفات

الفصل الثاني : أثر مقالته في الصفات في الفرق الإسلامية



الفصل الأول

مقالته في الصفات

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : مقالته في الصفات عموماً

المبحث الثاني : مقالته في صفتي العلوّ والاستواء

المبحث الثالث : مقالته في صفة الكلام

المبحث الرابع : مقالته في رؤية الله تعالى



المبحث الأول

مقالته في الصفات عموما

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : مجمل اعتقاد جهمٍ في الصفات

المسألة الثانية : أصل القول بنفي الصفات

المسألة الثالثة : حقيقة هذه المقالة .

المسألة الأولى

مجمل اعتقاد جهمٍ في الصفات

إنّ الجهم بن صفوان ، مع شيخه الجعد بن درهم ، يعتبران أوّل من أحدثا الكلام في أسماء الله تعالى وصفاته من بين المنتسبين إلى الإسلام .

فثبت عن الجعد أنه أنكر صفتين من صفات الله تعالى ، هما صفة الرضا - المتضمن للمحبة - وصفة الكلام[1] ، ثم جاء الجهم وبالغ في النفي ، وأكثر من إظهار ذلك والدعوة إليه ، حتى أصبح يتزعم مقالة التعطيل فائقاً بذلك شيخه الجعد .

ولقد شاع بين كثير من طلبة العلم أنّ الجهم بن صفوان قد أنكر جميع أسماء الله تعالى وصفاته ، إلا أنّ إطلاق هذا القول بهذه الصورة ليس بدقيقٍ ، فقد ورد عنه أنّه أثبت - لفظاً - بعض الأسماء .

وأرى أنّ السبب في شهرة هذا الإطلاق الخاطئ هوثلاثة أمور :

الأمر الأول : بعض الحكايات المجملة عن الجهم بن صفوان من بعض العلماء ، كقول الإمام أحمد عنه « وزعم أنّ من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أوحدّث عنه رسوله ﷺ كان كافراً ، وكان من المشبهة »[2] ، وكقول عبد القادر الجيلاني عن الجهم أنّه تفرّد بنفي الصفات[3] ، ولكن هذه النقولات لم تأت لتفصيل قول جهمٍ في باب

---

(١) انظر : الاستقامة لابن تيمية (١/ ٢١٥) .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٠٤) .

(٣) الغنية (ص ١١٨) .

الأسماء والصفات ، وإنّما جاءت لبيان قبْح مقالاته ، وربّما كان من باب التغليب ، أي لأنّه أنكر معظم الأسماء .

الأمر الثاني : أنّ الجهم بن صفوان أنكر تسمية الله تعالى بـ (الشيء) ، فلما جاء علماء المقالات ونصّوا على أنّه لا يسمّي الله تعالى بـ (شيء) ، فُهم من هذا النفي أنّهم يحكون عن الجهم أنّه لا يسمّي الله تعالى بشيء من الأسماء ، ولكن هذا ليس مرادهم ، وإنّما مرادهم نفي هذا اللفظ فقط . فمثلًا نجد أنّ أبا الحسن الأشعري قال عن الجهم : « ويحكى عنه أنّه كان يقول : لا أقول إنّ الله سبحانه شيء ، لأنّ ذلك تشبيهاً له بالأشياء »[(١)] . وقال أيضاً : « فقال جهم بن صفوان إن البارئ لا يقال إنّه (شيء) لأنّ (الشيء) عنده هوالمخلوق الذي له مثل »[(٢)] . وهذا واضح جدّاً من أنّه أراد أنّ الله تعالى لا يسمّى بـ (شيء) ، ولم يرد أنّ جهماً كان لا يسمّي الله تعالى بأي اسم .

الأمر الثالث : أنّ الجهمية بعده أنكروا جميع الأسماء والصفات ، وهذا أمر متواترٌ ومعروفٌ[(٣)] ، فظنّ البعض أنّ قول جهم بن صفوان – مؤسس

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٢٨٠) .

(٢) نفس المصدر (ص ٥١٨) ، وانظر كذلك : (ص ١٨١) من الكتاب . وقد بيّن هذه المقالة ابن حزم كذلك ، انظر : الفصل له (٥/ ٧٤) .

(٣) والنقولات في هذا أكثر من أن تحصر ، وهي مذكورة في جميع كتب المقالات . ومن الأمثلة على ذلك قول الملطي عن الجهمية : « فوقعوا عليه اسم الألوهية ولا يصفونه بصفة تقع عليه الألوهية » ، انظر : التنبيه والردّ له (ص ٩٤) ، وقول عبد القادر الجيلاني عن الجهمية أنّهم : « أنكروا جميع صفات الحقّ عزّ وجلّ ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » ، انظر : الغنية له (ص ١١٤) . =

فرقة الجهمية - هوقول الجهمية بعده ، وهذا ليس بصحيح .

فالذي نُقل عنه أنّه أثبت بعض أسماء الله تعالى ، **وضابطه في ذلك** : أنّه جوّز إطلاق الأسماء التي لا يجوز للخلق أن يتسموا بها . وإليك نقولات علماء المقالات في هذا :

قال عبد القاهر البغدادي : « الجهمية : أتباع جهم بن صفوان الذي . . . امتنع من وصف الله تعالى بأنّه شيء أوحيّ أوعالم أومريد ، وقال : لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره ، كشيء ، وموجود ، وحي ، وعالم ، ومريد ، ونحوذلك . ووصفه بأنه قادر وموجِد وفاعل وخالق ومحيي ومميت ، لأنّ هذه الأوصاف مختصة به وحده »[(١)] .

وقال السمعاني عن الجهم « والمنكر في عقيدته كثير ، وأفظعها كان يزعم أنّ الله عزّ وجلّ لا يوصف بأنّه شيء ، ولا بأنّه حيّ عالم ، ولا يوصف بما يجوز إطلاق بعضه على غيره ، وزعم أنّ تسميته شيئاً وتسمية غيره شيئاً توجب التشبيه بينه وبين من سمّي بذلك من المخلوقين . وأطلق عليه اسم القادر لأنّه لا يسمّي أحداً من المخلوقين قادراً من أجل نفيه استطاعة العباد واكتسابهم ، وفي هذا القول إبطال أكثر ما ورد به القرآن من أسماء الله تعالى ، كالعليم ، والحيّ ، والبصير ، والسميع ، ونحو ذلك لأنّ كل واحدٍ من هذه الأسماء قد يسمى به غيره ، فيلزمه أن لا يسمي إلهه إلا باسم يتفرّد به ، كالإله ، والخالق ، والرازق ، ونحوذلك ، ويرد

= وذكر هذا عنهم شيخ الإسلام في مواطن كثيرة من كتبه ، انظر على سبيل المثال : شرح حديث النزول (ص ١٢٠) ، ومجموع الفتاوى (٨/ ٤٦٠) ، ودرء التعارض (٥/ ١٨٦) و(٩/ ٨) ، ومنهاج السنة (٥/ ٣٩٢) .

(١) الفرق بين الفرق (ص ١٩٤) .

أسماءه حينئذ إلى عددٍ قليلٍ »[١] .

وقال الشهرستاني عنه : « وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية ، وزاد عليهم بأشياء ، منها قوله : لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً ، فنفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلًا خالقاً ، لأنّه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق »[٢] .

وقال الإسفراييني عنه : « وكان يقول : إن الله تعالى لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد ، فلا يجوز أن يقال في حقه أنه حي أوعالم أومريد أوموجُود ، لأن هذه صفات تطلق على العبيد . وقال : إنما يقال في وصفه أنه قادر ، موجِد ، فاعل ، خالق ، محيي ، ومميت ، لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد »[٣] .

وقال ابن الأثير إنّ جهماً كان يزعم أن الله تعالى لا يوصف بأنه شيء ، ولا بأنّه حيّ عالم ، وزعم أنّ وصفه بأنّه شيء ، حيّ ، عالم ، ووصف غيره بذلك يقتضي التشبيه[٤] . وهذا الكلام ، وإن لم يكن صريحاً في أنّ جهماً أثبت بعض الأسماء ، إلا أنّ ابن الأثير قد ذكر سبب عدم تسمية جهمٍ لله تعالى بهذه الأسماء هوأنّه يقتضي التشبيه ، فيفهم منه أنّ ما لا

---

(١) الأنساب (١/ ٤٦٨) .

(٢) الملل والنحل (١/ ٧٣) . ونقل هذا الكلام عنه الصفدي - كعادته - في : الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٣) التبصير في الدين (١/ ١٠٨) .

(٤) انظر : اللباب في تهذيب الأنساب (١/ ٣١٧) .

يقتضي التشبيه يجوز في حقه تعالى .

وقال الرازي عن الجهم : « وكان يقول : إن الله تعالى محدِث ، ولم يطلق على الله تعالى اسم الموجود والشيء »[١] . ففي هذا النص ، أثبت الرازي أنّ الجهم كان يسمّي الله تعالى (محدِثاً) ، وينفي اسم (الموجود) و(الشيء) . وهذا يتفّق أيضاً مع قاعدته في أفعال الله تعالى ، من أنّ الله تعالى هوالمحدِث لجميع الحوادث ، ولا أثر لمخلوقٍ في ذلك .

وقد حقّق هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية ، وذكر أنّ القول الصحيح فيها أنّ الجهم اقتصر على تسمية الله تعالى بما لا يجوز للمخلوق التسمي بها ، كالقادر والخالق . وبيّن هذا القول في كثيرٍ من مؤلفاته ، وممّا قال : « وكذلك جهم : كان ينكر أسماء الله تعالى ، فلا يسميه شيئاً ولا حيّاً ولا غير ذلك ، إلا على سبيل المجاز . قال : لأنّه إذا سمّي باسم تسمّى به المخلوق كان تشبيهاً ، وكان جهم مجبراً ، يقول إنّ العبد لا يفعل شيئاً ، فلهذا نُقل عنه أنه سمّى الله قادرًا ، لأنّ العبد عنده ليس بقادرٍ »[٢] .

وقد يَفهم البعض من كلام شيخ الإسلام ما فُهم من كلام بعض الأئمة المتقدّمين ، من أنّه يرى عن الجهم أنّه لا يسمي الله شيئاً ، يعني لا يسمّيه بأي اسم ، ولكن ليس هذا هومراد شيخ الإسلام ، فمراده أنّ جهماً لا يسمّي الله (شيئاً) ، أي لا يسمّيه بهذا اللفظ . وهذا واضح جداً إذا جمعنا كلامه ، فمثلًا قال في موضع آخر : « ولهذا كان قول جهم المشهور عنه ، الذي نقله عنه عامة الناس ، أنّه لا يسمّي الله شيئاً ، لأنّ

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ١٠٤) .

(٢) مجموع الفتاوى (٣١١/١٢) .

ذلك - بزعمه - يقتضي التشبيه ، لأنّ اسم (الشيء) إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمّى (الشيء) ، وهذا تشبيه بزعمه»[(١)] .

وبيّن أنّ الجهم غلا في التعطيل ، فكان ينفي أن يسمى الله تعالى باسم يسمى به العبد ، فلا يسمى شيئاً ولا حياً ولا عالماً ولا سميعاً ولا بصيراً إلا على وجه المجاز . وحكي عن الجهم أنّه كان يسّمي الله تعالى قادراً ، لأنّ العبد عنده ليس بقادرٍ ، فلا تشبيه بهذا الاسم على قوله[(٢)] .

وقال أيضاً : « ولهذا كان جهم ، إمام هؤلاء وأمثاله ، يقولون : إنّ الله ليس بشيء ، وروي عنه أنّه قال : لا يسمّى باسم يسمى به الخالق ، فلم يسمّه إلا بالخالق القادر لأنّه كان جبرياً يرى أنّ العبد لا قدرة له »[(٣)] .

فبهذا ، نرى أنّ شيخ الإسلام ذكر عن الجهم أنّه لم يسمّ الله تعالى باسم يجوز تسميته للمخلوق ، منها اسم (الشيء) . وأمّا ذكره اسمين فقط ، وهما : الخالق والقادر ، فهذا لا ينافي الأسماء التي ذكرها غيره ، مثل (الفاعل) ، و(المحيي) ، وذلك لأنّ شيخ الإسلام قد ذكر القاعدة التي بنى عليها جهمٌ منهجه في هذا الباب ، وهوأنّه لم يسمّ الله تعالى باسم جاز للخلق التسمّي به . فكل ما ينطبق على هذه القاعدة فهوينفيه لله تعالى ، وكلّ ما ليس كذلك فهويثبته .

وبهذا نصل إلى حقيقة قول جهمٍ في باب الأسماء ، وهوإنكار كلّ اسم يجوز تسميته في حقّ مخلوقٍ ، وإثبات الأسماء التي لا يجوز للخلق

---

(١) درء التعارض (٥/ ١٧٨) .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (٨/ ٤٦٠) .

(٣) منهاج السنة (٢/ ٥٢٦-٥٢٧) . وانظر كذلك : مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥) .

التسمي بها . ولأنّ جهماً كان من المجبرة الخالصة ، ونفى أن يكون للإنسان قدرة واستطاعة[١] ، أثبت لله تعالى بعض الأسماء الدالة على قدرته ، وممّا ورد أنّه أثبت : (القادر) ، و(الخالق) ، و(المحيي) ، و(المميت) ، و(الإله) ، و(الرازق)[٢] ، و(الموجِد)[٣] ، و(المحدِث) و(الفاعل)[٤] .

---

(١) لقد فصّلت قول جهمٍ في القدر في بابٍ خاص من هذه الرسالة ، انظر (ص ٧٠٩) .

(٢) تفرّد السمعاني بذكر هذين الاسمين ، أعني (الإله) و(الرازق) ، وقال هذا القول إلزاماً لجهم ، ولم يحكه عن الجهم نفسه ، حيث قال : « . . فيلزمه أن لا يسمي إلهه إلا باسم يتفرّد به ، كالإله ، والخالق ، والرازق ، ونحوذلك . . . » . انظر : الأنساب للسمعاني (١/ ٤٦٨) . فهذا تخمين من السمعاني ، وليس تصريحاً بأنّ الجهم قد سمّى الله تعالى بهذه الأسماء . فأرى أن إثبات هذين الاسمين للجهم محلّ نظر ، خاصة وأنّه لا وجه لإدخال اسم (الإله) ضمن هذه الأسماء إلا على نظرية المتكلّمين من أنّ معنى (الإله) هو(القادر على الاختراع) لا (من يستحقّ العبادة) .

(٣) لم أر أحداً من أهل العلم ذكر هذا الاسم ضمن أسماء الله تعالى ، ولا أعلم له دليلًا من الكتاب والسنة .

(٤) ولم يرد اسم (المحدث) ولا (الفاعل) في الكتاب والسنة بصيغة الاسم ، وإنّما تؤخذ بالاشتقاق . ولهذا لم يذكر هذين الاسمين ضمن أسماء الله تعالى إلا نفر يسير من الأمة . يقول ابن القيّم : « الفعل أوسع من الاسم ، ولهذا أطلق الله على نفسه أفعالًا لم يتسم منها أسماء الفاعل ، كأراد وشاء ، وأحدث ولم يسمّ بالمريد والفاعل . . . » . انظر : مدارج السالكين (١/ ٤١٥) .

ولقد فهم بعض الباحثين من هذا التجويز أنّ جهماً أثبت معاني هذه الأسماء - أي إنّه أثبت الصفات المتضمنة لهذه الأسماء - كذلك . يقول أحد الباحثين في علم الفرق : « إنّ جهماً لا ينفي الصفات الأزلية ، وإنما يحاول فقط تنزيه الذات عن كل ما يعلق بها من شوائب التمثيل والتشبيه ، فاحتفظ لله بصفات القدرة والإيجاد والفعل والخلق والإحياء والإماتة ، فجهم ليس معطلًا بإطلاق ، وإنما كان ينكر التشبيه الذي انتشر على أيدي الحشوية ، من أمثال مقاتل بن سليمان ، تحت تأثير يهودي أومسيحي . أنكر جهم الصفات الأزلية التي يوحي مدلولها بالمشاركة مع المخلوقات . . . »[١] . ؟

ولكن أرى - والعلم عند الله تعالى - أنّ هذا الإطلاق ليس عليه دليل قطعيّ ، بل هناك قرائن قوية تدلّ على عكس ذلك ، بمعنى أنّه لم يثبت شيئاً من الصفات .

ويدل على ذلك أمور :

أولًا : أنّ باب الأسماء غير باب الصفات ، فإثبات الأسماء لا يلزم منه إثبات الصفات[٢] ، بل قد يثبت الاسم ولا تثبت الصفة ، كما فعله المعتزلة بعد الجهم .

ثانياً : الوصف غير الصفة[٣] ، فالمتكلمون قد يصفون الباري تعالى

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/ ٣٣٧) .

(٢) أعني بذلك : عند أهل البدعة ، وإلا فلغة ، وشرعاً ، وعقلًا ، فإنّ إثبات الأسماء متضمن لإثبات الصفات ولازمٌ له .

(٣) وأعني هنا أيضاً : عند أهل البدعة ، وإلا فإنّ الوصف والصفة مصدران مترادفان عند أهل السنة والجماعة ، ولا يمكن وصف شيء إلا بما عند ذلك الشيء من الصفات . انظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣/ ٣٣٥) .

بوصفٍ ولا يعنون بذلك اتصّاف الباري بتلك الصفة . لذلك فإنّ جميع المتكّلمين يصفون الله تعالى بالرحمة مع أنّهم - كلّهم - ينكرون قيام صفة الرحمة في الذات . يقول شيخ الإسلام إنّ المتكلّمين « . . . قد يفرّقون بين الصفة والوصف ، فيجعلون الوصف هوالقول ، والصفة المعنى القائم بالموصوف . وأما جماهير الناس ، فيعلمون أن كل واحد من لفظ الصفة والوصف مصدر في الأصل ، كالوعد والعدة ، والوزن والزنة ، وأنّه يراد به تارة هذا ، وتارة هذا »[١] .

ثالثاً : إذا تأمّلنا جميع النقولات السابقة ، وجدنا أنّها كلها تدلّ على أنّ الجهم كان (يصف) الله تعالى بالأسماء والصفات التي لا يجوز للخلق أن يسموا بها أويوصفوا بها ، وليس في هذه النقولات أنّ الله تعالى يتصّف بهذه الصفات .

رابعاً : قد نصّ بعض أهل العلم أنّ جهماً أنكر جميع الصفات ، منهم الشهرستاني حيث قال ، كما في النقل السابق ، أنّ جهماً وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية[٢] . ويقول شيخ الإسلام : « وجهمٌ لم يثبت شيئاً من الصفات - لا الإرادة ولا غيرها - فهوإذا قال : إنّ الله يحب الطاعات ويبغض المعاصي ، فمعنى ذلك عنده : الثواب والعقاب »[٣] . وهذا النص مهمّ للغاية ، ففيه تصريح من أنّ جهماً لم يثبت شيئاً من الصفات ، ثم فيه تفسير لما يعني به جهم من وصفه الله تعالى بالصفات ، وهوأنّه أثبت أحكام بعض الصفات ، ولم يثبت قيام الصفات بالذات . وأرى أنّ

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٥) .

(٢) انظر : الملل والنحل (١/ ٧٣) .

(٣) مجموع الفتاوى (١٤/ ٣٥٣) .

هذا لا مناص له من إثباتها أوبعضها ضرورة ، وإلا لزمه القول بإنكار وجود الخالق صراحة ، فكيف يتصور وجود الخالق ، دون أن يكون لوجوده أثر أوفعل ، وكيف يكون خالقاً ؟

خامساً : أنّ جهماً لم يثبت حقيقة الذات ، فكيف يثبت قيام الصفات بهذه الذات ؟ فقد ثبت عنه في مجادلته مع السمنية أنه قال في الله تعالى : « هوهذا الهواء ، مع كل شيء ، وفي كل شيء ، ولا يخلومنه شيء »[١] ، وهذا إنكار لحقيقة الذات .

إذاً ، أرى – بناء على هذه الأمور – أنّ إثبات جهم لهذه الأسماء لا يعني أنّه أثبت الصفات المتضمنة لهذه الأسماء ، بل القولَ الراجح أنّه أنكر قيام الصفات بالذات ، وأثبت أحكام بعض الأسماء ، كالخلق والقدرة .

وإذا ثبت أنّ جهماً أنكر جميع الصفات المعنوية الموجودة في الخلق حتى السمع والبصر[٢] ، والعلم[٣] ، والحكمة[٤] ، فلا غرابة إذاً حين نعرف أنّه أنكر الصفات الذاتية كذلك . فذكر الملطي أنّ جهماً أنكر أن يكون لله جل وعلا وجه[٥] ويد[٦] ، وأشار إلى إنكاره صفة

---

(١) شرح أصول الاعتقاد للآلكائي (٣/ ٤٢٤) .

(٢) قال الملطي : « وأنكر جهم أن يكون لله سمع وبصر » . انظر : التنبيه والردّ له (ص ١٢١) .

(٣) وسأفصّل قول جهم في علم الله تعالى في فصلٍ مستقلٍ ، فليراجع . انظر : (ص ٨٢٥) من الرسالة .

(٤) سأتكلّم على هذه المسألة وإنكار جهمٍ الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى في مبحثٍ قادمٍ ، انظر (ص ٧١٣) منَ الرسالة .

(٥) التنبيه والردّ (ص ١١٨) .

(٦) نفس المصدر (ص ١٣٥) .

القدم ، والساق(١) .

إلا أنّ جهماً - بناء على قوله بدليل الأعراض واستحالة وجود حوادث لا أوّل ولا آخر لها (أعني بذلك قوله بنفي التسلسل في الماضي والمستقبل) نفى أن تكون أحكام هذه الصفات أزلية .

يقول الأشعري : « واختلفوا أيضاً : هل لأفعال الله - سبحانه - آخر ، أم لا آخر لها ؟ على مقالتين : فقال جهم بن صفوان : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما ، حتى يكون الله -سبحانه- آخراً لا شيء معه ، كما كان أولًا لا شيء معه . وقال أهل الإسلام جميعاً : ليس للجنة والنار آخر ، وإنهما لا تزالان باقيتين وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة يتنعمون ، وأهل النار لا يزالون في النار يعذبون ، وليس لذلك آخر ، ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية »(٢) .

وينشدُ ابن القيّم عنه(٣) :

وقضى بأنّ الله كان معطلاً والفعل ممتنع بلا إمكان
ثم استحال وصار مقدوراً له من غير أمرٍ قام بالديان
بل حاله سبحانه في ذاته قبل الحدوث وبعدها سيّان

وهذه الأبيات تؤكد ما وصلتُ إليه من أنّ جهماً أثبت أحكام بعض

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ١٣٦-١٣٨) حيث أثبت هذه الصفات في سياق ردّه على جهمٍ .

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ١٦٤) .

(٣) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ٣٠) .

الصفات دون إثبات حقيقة قيام الصفات بالذات .

وهنا نقطة مهمّة أوّد أن أشير إليها : هي أنّ من أخذ بأصول جهم في هذا الباب ، ولم يرَ موقفه في الجبر ، أدّاه إلى إنكار جميع أسماء الله تعالى بلا استثناء ، وهذا ما وقع فيه أتباع جهم بعده من الجهمية . وقد ذكر كثير من العلماء عقيدة الجهمية في هذا الباب ، وهوأنّهم ينفون جميع الأسماء والصفات ، وهذا خلاف ما كان عليه جهم نفسه حيث أثبت النزر اليسير من أسماء الله تعالى . يقول شيخ الإسلام إنّ الجهمية المحضة ينفون الأسماء مع الصفات ، ولا يسمّونه حياً ولا عالماً ولا قادراً[1] . فيلاحظ أنّه ذكر عن الجهمية أنّهم لا يسمّون الله (قادراً) ، مع أنّه نصّ على أنّ جهماً سمّى الله تعالى قادراً ، وهذا واضح في أنّ الجهمية بعده حقّقوا أصله فنفوا جميع أسماء الله تعالى .

إذاً ، نستخلص ممّا سبق أنّ الجهم بن صفوان :

* أثبت لله تعالى كلّ اسم لا يجوز للخلق التسمّي به ، ولأنّه كان جبرياً خالصاً ، أثبت اسم (القادر) و(الخالق) وغير ذلك ممّا يدلّ على قدرة الله تعالى

* أنكر كلّ اسم يجوز للخلق التسمّي أوالاتصاف به ، كالحيّ ، والسميع ، و(الشيء)

* أنكر جميع الصفات ، بمعنى أنّه أنكر قيام الصفات بالذات ، بما في ذلك الصفات المعنوية والصفات الذاتية

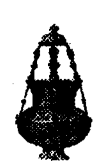
* أنكر هذه الأسماء والصفات زاعماً أنّ ذلك (تشبيه)

---

(١) انظر : شرح حديث النزول (ص ١٢٠) .

* أثبت أحكام بعض الأسماء والصفات ، كالقدرة والخلق .

* رأى أنّ أحكام هذه الصفات التي أثبتها كانت ممتنعة في حقّ الله تعالى ، ثمّ صارت ممكنة له ، وهذا بناء على قوله بمنع التسلسل .



المسألة الثانية

أصل القول بنفي الصفات

لقد وضّح شيخ الإسلام جذور مقالة التعطيل في أكثر من موضع من كتبه ، منها قوله عن المعطلة أنّ « . . . أصل قولهم هذا مأخوذ من المشركين ، والصابئة[1] من البراهمة[2] والمتفلسفة ، ومبتدعة أهل الكتاب الذين يزعمون

---

(١) الصابئة : ديانة قديمة ، قيل هي أقدم ديانة محرّفة موجودة على الإطلاق ، وقد ورد اسمهم في القرآن . وبيّن شيخ الإسلام ابن تيمية أنّ الصابئة على نوعين : **نوع متّبِعون لشريعة** هي بمنزلة شريعة التوراة والإنجيل قبل النسخ ، وهؤلاء هم الذين أثنى الله تعالى عليهم في كتابه ، وهم متمسكون بالإسلام المشترك الذي هوعبادة الله وحده وإيجاب المعروف وتحريم الفواحش والمنكرات . **والنوع الثاني** : الصابئة المشركون الذين بدّلوا ما كان عليه أسلافهم ، وتأثروا بأمم وثنية ، فبعضهم يعبدون الكواكب ويتصوّرون بالأصنام بأسماء هذه الكواكب ويتقرّبون إليها ، وبعضهم يعبدون الملائكة ، وبعضهم دخلوا في النصرانية أواليهودية ، وبعضهم تأثروا بالفلاسفة .

بقي منهم بقايا إلى يومنا في العراق ، ويسمّون بـ(المندائين) ، وعددهم ما يقارب أربعين ألف نسمة .

انظر : الردّ على المنطقيين لابن تيمية (ص ٤٥٤ - ٤٥٧) ، والموسوعة الميسرة (٢/ ٧٢٧) .

(٢) البراهمة لفظ يطلق على عدّة أشياء ، فهولفظ مشترك .

فهواسم لإله من آلهة الهندوس ، يعتبر أكبر الآلهة ومصدر الكائنات كلّها .

وهواسم لطبقة من طبقات الهندوس ، ويعتبرون أنفسهم الطبقة العليا من الهندوس ، وجميع الطبقات تابعة لهم وأقلّ شرفاً منهم .

ويطلق هذا الاسم ويراد به الديانة الهندوسية كلها . والظاهر أنّ شيخ الإسلام =

أن الربّ ليس له صفة ثبوتية أصلًا »[١] . وذكر في موضع آخر أنّ إسناد جهمٍ في مقالاته متلقى من الصابئة الفلاسفة ، والمشركين البراهمة ، واليهود السحرة[٢] .

وقال شيخ الإسلام ، بعد ذكره أنّ الجهم تتلمذ على الجعد بن درهم : « وكان الجعد هذا فيما قيل من أهل حرّان ، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة ، بقايا أهل دين نمرود ، والكنعانيّين الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم . . .كانت الصابئة إلا قليلًا منهم إذ ذاك على الشرك . . .وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل . ومذهب النفاة من هؤلاء في الربّ إنّه ليس له إلا صفات سلبية ، أوإضافية ، أومركبّة منها . فيكون الجعد قد أخذها عن الصابئة الفلاسفة »[٣] .

فلنتطرّق بإيجاز لشرح هذا الإسناد الذي ذكره شيخ الإسلام .

التعطيل عند المشركين

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنّ جذور مقالة التعطيل يرجع إلى المشركين ، وأكبر ديانة للمشركين في زمن الجهم هي ديانة الهندوس[٤] .

= قصد هذا المعنى الأخير ، أي الصابئة الذين تأثّروا بالهندوس ، والله أعلم . انظر : الموسوعة الميّسرة للجهني (٢/ ٩٩٥) ، و: فصول في أديان الهند للأعظمي (ص ٥٤) .

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٠/ ٦٧) .

(٢) انظر : نفس المصدر (٦/ ٥١) .

(٣) الحموية لابن تيمية (ص ٢٤٨-٢٥٠) .

(٤) الهندوس : ديانة وثنية يعتنقها معظم أهل الهند ، وهي مجموع من العقائد والعادات والتقاليد التي تشكلت عبر مسيرة طويلة ، من القرن الخامس عشر =

والهندوس على عقائد مختلفة متناقضة ، فمنهم من وقع في التمثيل - وهم عامتهم ، ومنهم من وقع في التعطيل - وهم بعض الفرق منهم .

جاء في كتابٍ من كتبهم المقدّسة (باتنجل) عن صفة معبودهم : « له العلوّ التام في القدر ، لا المكان ، فإنّه يجلّ عن التمكنّ »[١] ، كما يوجد في زماننا فرقة من فرق الهندوس تعتقد الصفات الضدية للخالق ، وأنّه ليس له وجود ولا عدم ، وهذه الفرقة هي فرقة (سيفا)[٢] . وتعتقد فرقة أخرى أن (فيشنو) - وهومن آلهتهم - يتمتع بست صفات ذاتية ، هي : العلم ، والقوّة ، والقدرة ، والحياة ، والجلال ، والآفاقية[٣] . ويعتقد البعض منهم بإلاهية (براهما) ، وهوعندهم مصدر الكائنات كلّها ، وهوالأصل الأزلي المستقل ، وهوموجود بذاته ولا تدركه الحواس ، وإنّما يدرك بالعقل فقط[٤] .

= قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر . ولا يعرف للديانة مؤسس معيّن ، كما لا يعرف لمعظم كتبها المقدسة مؤلفون معينون . ينكرون البعث ، ويؤمنون بآلهة كثيرة ، ويعبدون الأصنام ، ويرون التناسخ ، وينكرون النبوات ، ويرون أنّ الآلهة نزلوا إلى الأرض في شتّى صور وأجسام . وهم أكبر ديانة وثنية موجودة في العالم في زماننا .

انظر : فصول في أديان الهند للأعظمي (ص ١٠٠-١٢٠) ، والموسوعة الميّسرة للجهني (٩/ ٧٣٤) .

(١) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أومرذولة ، للبيروني (ص ٢٠) .

(٢) فصول في الديانة الهندوسية للأعظمي (ص ٨٩) .

(٣) نفس المصدر (ص ١٠٤) .

(٤) انظر : الموسوعة الميّسرة للجهني (٢/ ٩٩٥) .

وتوافق هذه العقائد مع بعض المعطلّة من المتكلمين واضحة جلية .

ويلاحظ أنّه يمكن اعتبار فرقة السمنية - الفرقة التي تجادلت مع الجهم ابن صفوان فشكّكوه في الله - من الهندوس باعتبار أصلها ، ذلك أنّهم من (البوذية) ، و(البوذيةَ) ليست إلا فرقة ترجع في أصلها إلى الهندوس . وتأثر الجهم بن صفوان بهم أمر متواترٌ ومشهور . قال شيخ الإسلام : « وأخذها - يعني مقالة التعطيل - الجهم أيضاً فيما ذكره الإمام أحمد وغيره لمّا ناظر السمنية ، بعض فلاسفة الهند ، وهم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيّات »[١] .

وسأبيّن في المبحث القادم تفاصيل هذا التأثر ، والخطأ الفاحش الذي ارتكبه جهمٌ بإجابتهِ لهم[٢] .

التعطيل عند فلاسفة الصابئة واليونان

سبق وأن نقلنا كلام شيخ الإسلام في أصل مقالة الجعد - شيخ الجهم - وأنّه نشأ في مجتمع كثر فيه الصابئة والفلاسفة ، وأنّه أخذ أصل مقالته عنهم[٣] . ويقول شيخ الإسلام : « كان أصل قول جهم هوقول المبدلين من الصابئة ، وهؤلاء شرّ من اليهود والنصارى »[٤] ، وبيّن أنّ مذهب الجهمية « . . . هومن جنس دين الصابئة المبدلين »[٥] .

---

(١) الحموية لابن تيمية (ص ٢٥٠) .

(٢) انظر : (ص ٤٢٩) من الرسالة .

(٣) انظر : الحموية (ص ٢٤٨-٢٥٠) .

(٤) التسعينية (١/٢٥٩) .

(٥) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٥٠) .

كما ذكر في موضع آخر أنّ الجعد بن درهم أوّل من أظهر القول بالتعطيل في الإسلام ، وإن كان ذلك موجوداً قبل الإسلام في الأمم الأخرى ، وكان الجعد شيخ الجهم بن صفوان ، وكان من أهل حرّان ، وكان فيهم أئمة الفلاسفة ، ومنهم تعلّم أبونصر الفارابي كثيراً مما تعلّم من الفلسفة ، وهؤلاء الصابئة لا يصفون الربّ إلا بالصفات السلبية أوالإضافية أوالمركبة منهما[1] .

ولقلّة ما كُتب عن الصابئة ولصعوبة الحصول على كتاباتهم ، لم أتمكّن من النقل المباشر من كتبهم المقدسّة والمعتبرة في هذا الباب ، والله المستعان .

ولكن إذا كانت المعلومات عن فلاسفة الصابئة نادرة الوجود ، ففلاسفة اليونان أمرٌ آخر تماماً ، فإنّ معظم كتبهم محفوظة ومتداولة . وإذا أمعنا النظر في فلسفتهم ، وجدنا التشابه الظاهر مع جهمٍ في كثير من القضايا العقدية ، لا سيّما الأسماء والصفات .

فلا غرابة حينئذ أن نعرف أنّ شيخ الإسلام وصف الزندقة الفلسفية بأنّها هي أصل التجهم[2] .

وأوّل ما يقابلنا فلاسفة اليونان نراهم يمنعون إطلاق أي صفة من الصفات على الله ، لأنّ نتيجة ذلك تشبيه الله بالأفراد .

فهذا أوّل من تفلسف من فلاسفة اليونان - وهو تاليس (Thales) ،

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٥٠-٣٥١) . وسبق التعريف بهذه الأنواع من الصفات .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى (٢/ ١٧٥) .

أوّل الحكماء السبعة – يقول : « إنّ للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة جوهريته ، إنّما يدرك من جهة آثاره ، وهوالذي لا يُعرف اسمه فضلًا عن هويته ، إلا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه للأشياء ، فلسنا ندرك له اسماً من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا »[١] .

ويقول أنباذوقليس : « إن الباري تعالى لم يزل هويته فقط وهوالعلم المحض ، وهوالإرادة المحضة ، وهوالجود والعزّ والقدرة والعدل والخير والحق ، لا أنّ هناك قوى مسماة بهذه الأسماء ، بل هي هو وهو هذه كلها »[٢] . وعلّق على كلامه محقّق الكتاب فقال : « والمشتهر عن أنباذوقليس أنّه أول من ذهب إلى الجمع بين صفات الله تعالى وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد وأنّه إن وصف بالعلم والجود والقدرة فليس هوذا معان متميزة تختصّ بهذه الأسماء المختلفة ، بل هوالواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجهٍ ما أصلًا ، بخلاف سائر الموجودات ، فإنّ الوحدانية العالمية معرضة لتكثر ، إما بأجزائها وإما بمعانيها وإما بنظائرها ، وذات الباري سبحانه وتعالى متعالية عن هذا كلّه . وإلى هذا المذهب في الصفات ذهب أبوالهذيل محمد بن الهذيل العلاف البصري »[٣] .

هذا ، ومن المعروف لدى جميع من اطّلع على كتب هؤلاء الفلاسفة ، أمثال (أرسطوطاليوس) و(أفلاطون) وغيرهما ، أنّهم لا يهتمّون بجانب العلاقة بين الخالق والمخلوق أصلًا ، فغاية الأمر عندهم هوإثبات وجود

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٣٧٠) .

(٢) نفس المصدر (ص ٣٧٩) .

(٣) تعليق محقّق الملل والنحل (ص ٣٨٠) .

(العلّة الأولى) فقط ، أوبعبارة أخرى ، أنّ الإيمان عندهم هومعرفة وجود الربّ ، لا غير ، وأنّ هذا الربّ هوإمّا الوجود المطلق ، أوالعقل الفعّال الذي لا ذات له . وأمّا عمل الإنسان تجاه هذا الربّ ، وحقوقه علينا ، فليس بموضوعٍ يذكر عندهم .

ويقول أفلاطون إنّ الله تعالى إنّما يعرف بالسلب - أي : لا شبيه له ولا مثال[١] . ونفى عن الله تعالى جميع الصفات ، ظناً منه أنّ هذا يؤدي إلى التشبيه أوالتركيب بزعمه ، لأنّ الله تعالى لا يصح أن يكون فاعلًا لتلك الصفة لأنّه واحد حقيقي ، والواحد الحقيقي لا يجوز أن يكون فاعلًا للشيء وقابلًا له . كما بيّن أنّ التغير من حالٍ إلى حالٍ أمر يفعله مخلوق ، إما لتحسين وضعه ، أولتحصيل منفعة ، أوللوقاية من شرّ ، وجميع هذه الغايات منفية عن الله تعالى ، « . . . إذاً من المحال أن يتغيّر الربّ من حالٍ إلى حال »[٢] .

ويحكي لنا أرسطوطاليوس قوله في صفات هذا الإله ، في آخر سطر من كتابه (الفيزياء) ، فيقول : « إذاً المحرّك الأول يجب أن لا يتبعّض ، ولا يتجزّأ ، ولا يكون له قدر »[٣] ، كما نفى عن هذا المحرّك أن يكون مكوّناً من مادة[٤] ، وهذا النفي قصد به نفي وجود ذاتٍ حقيقية .

---

(١) انظر : الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٤١٤) .

(٢) انظر : الجمهورية لأفلاطون

The Republic of Plato (in the Great Books of the World) vol. 8 , p . 322 - 333

(٣) فيزياء لأرسطو: Physics , of Aristotle (VIII , 10)

(٤) انظر : Metaphysics , of Aristotle (XII , Ch . v , p . 604)

ونفى عن هذا المحرّك جميع الصفات إلا ثلاث ، وهي : أن يكون غير متحرّك ، وأن يكون أبدياً ، وأن يكون واحداً[١] . ومعنى كونه (أن يكون غير متحرّك) هونظير ما حكي عن شيخه أفلاطون من عدم التغيّر في حقّ الله تعالى ، وهوأنّه لا يجوز لهذا الربّ أي صفة من الصفات الاختيارية ، لأنّها تعتبر (تغيّراً) أو(حركة) في حقّ الله تعالى . ويمكن التعبير عن معنى هذه الجملة بعبارة كلامية هي : أنّ ذات الله تعالى ليست محلّاً للحوادث . ومعنى كونه (أبدياً) أي أنّ من صفات الله تعالى القدم ، إلا أنّ أرسطوطاليوس خالف شيخه أفلاطون في مسألة قدم العالم ، فأثبت أنّ العالم كذلك موجود مع الله تعالى في الأزل ، بخلاف أفلاطون ، حيث قال بخلق العالم . ومعنى (أن يكون واحداً) ، أي أن الربّ هوالواحد البسيط ، ليس له أي صفة أوفعل أواسم ، لأنّ ذلك يستلزم أن لا يكون واحداً .

يقول أحد الفلاسفة المعاصرين حاكياً قول أرسطوطاليوس عن الله : « وبما أنّ المحرّك الأول ليس بجسم ، فلا يستطيع أن يفعل أيّ شيء جسماني ، وعمله كله مقتصر على (الأفعال الروحانية) ، أي : عقلية . خلاصة الكلام أنّ أفعال الإله ليست إلا التفكير ، وعند أرسطوطاليوس ، هذا الإله هو(فكرة الفكرة)[٢] ، ولم يتصوّر أرسطوطاليوس قطّ أنّ هذا الإله يفعل شيئاً في الكون ، فضلًا على أن يستحق العبادة أويُدعى أويُحبّ »[٣] .

---

(١) Motion and Motion s God Buckly (p . 68)
الحركة وإله الحركة لبكلي .

(٢) أو: خلاصة الفكرة ، أولبّه .

(٣) History of Philosophy , Vol . 1 (p . 214) , by Copleston

ويقول (ويل ديوارنت) عن أرسطوطاليوس : « يصوّر أرسطوالله بوصفه روحاً تعي ذاتها وهذه هي بالأحرى روح غامضة خفية ، وذلك لأنّ إله أرسطو لا يقوم أبداً بأي عمل ، فليست له رغائب ، ولا إرادة ، ولا غرض ، وفاعليته نقية خالصة إلى حدّ تجعله لا يفعل أبداً ، وهوكامل كمالًا مطلقاً ، لذلك ليس بمقدوره أن يرغب في أي شيء ، ولذلك لا يعمل أي شيء ، ووظيفته الوحيدة هي التأمل في جوهر الأشياء »(١) .

وبيّن شيخ الإسلام تقارب قول جهم مع قول الفلاسفة فقال : « وقول جهم ومن وافقه : أنّ الإيمان مجرّد العلم والتصديق ، وهوبذلك وحده يستحقّ الثواب والسعادة ، يشبه قول من قال من الفلاسفة المشّائين وأتباعهم : إنّ سعادة الإنسان في مجرّد أن يعلم الوجود على ما هوعليه ، كما أنّ قول الجهمية وهؤلاء الفلاسفة في مسائل الأسماء والصفات ، ومسائل الجبر والقدر ، متقاربان ، وكذلك في مسائل الإيمان »(٢) .

وقال رئيس دائرة الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت : « إن أثر الفلسفة الرواقية ظاهر في الحكميات التي تحفل بها المصنفات العربية القديمة ، وفي ما ذهبت إليه بعض الفرق الكلامية ، كجهم بن صفوان وأصحابه من الجبرية المطلقة »(٣) .

وإذا كان أثر الفلاسفة على جهم يتضّح في بعض هذه النقولات ، فأثرهم على المعتزلة - الأتباع الحقيقيين للجهم بن صفوان في باب

---

(١) قصة الفلسفة لـ (ويل ديوارنت) ، (ص ١١٤) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥٨٥) .

(٣) دراسات في الفكر العربي لماجد فخري (ص ٢٢) .

الأسماء والصفات - أوضح بكثير[١] .

التعطيل عند اليهود والنصارى

سبق أن ذكرنا أنّ جذور مقالة التعطيل وُجدت عند بعض علماء أهل الكتاب .

يقول أحد الباحثين المعاصرين : « ففي اليهودية ارتبط التأويل باسم فايلوالإسكندري (٢٠ ق .م . - ٤٠ م) ، والذي كان ينفي الصفات عن الله تعالى ويؤكد على وجوب تفسيرها تفسيراً مجازياً طبقاً لقوانين التأويل التي حدّدها هو . جاء في كتاب « قصة الحضارة » في وصف هذا الرجل : ولكنه افتتن بالفلسفة اليونانية ، فجعل هدفه في الحياة أن يوفق بين الكتاب

---

(١) ومن الأمثلة على ذلك ، قول الأشعري في المقالات إنّ أبا الهذيل العلاف أخذ نظريته في أنّ الصفات هي عين الذات من أرسطوطاليوس ، « . . . وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه إنّ الباري علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله ، فحسّن اللفظ عند نفسه وقال : علمه هوهو ، وقدرته هي هو» . انظر : مقالات الإسلاميين (٢/ ٤٨٥) .

ومن أحسن من رأيت اهتمّ ببيان هذه العلاقة الوثيقة بين عقائد المعتزلة وفلاسفة اليونان : هوالمستشرق (ولفسون) في كتابه : فلسفة الكلام ، ويتعجّب القارئ حين يقرأ هذا الكتاب من توافق أوتشابه أقوال المعتزلة مع أقوال بعض فلاسفة اليونان ، وكما قيل : ما أشبه الليلة بالبارحة!

انظر على سبيل المثال : قضية الذرّة ، وقضية الطفرة ، وقضية القدر في الكتاب : فلسفة الكلام لولفسون :

The Philosophy of the Kalam by Wolfson
(p . 223 , 224 and 226)

المقدّس وعادات اليهود من جهة ، والآراء اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون من جهة أخرى ، ولكي يصل إلى غرضه لجأ إلى المبدأ القائل : إن جميع الحادثات والأخلاق والعقائد والشرائع المنصوص عليها في العهد القديم ذات معنيين : إحداهما مجازي ، والآخر حرفي . . . وكان يقول : إن الله هوالكائن الجوهري في العالم ، وهوكائن غير مجسّد ، أزلي سرمدي ، ويجلّ عن الوصف لأن كل صفة تعني التحديد . . . »[١] .

لم يشتهر فيلوهذا بطلب العلم[٢] ، بل تذكر مصادر ترجمته أنّه لم يعرف العبرية أصلًا ، حيث كان يهتم منذ صغره بكتب فلاسفة اليونان . وكان يرى أنّ دوره هوأن يوفّق بين فلسفة اليونان وبين تراث موسى عليه السلام ، أوبعبارة أدقّ : أن يوفّق بين العقل والنقل ، فكان أوّل يهودي حاول ذلك . فقد كان اليهود قبله يكرهون الفلسفة ويرون أنّها طريقة مذمومة باطلة ، وأنّ ما عندهم من الوحي كافٍ لهدايتهم .

ولم يمنعه جهله بالعبرية وبالعلوم الدينية من كتابة كتب دينية كثيرة ، كلّها باللغة اليونانية (وهذه اللغة لم تكن مستعملة لدى اليهود في كتاباتهم

---

(١) جناية التأويل الفاسد لمحمد لوح (ص ٢٦) .

(٢) انظر لترجمته :

Philo in Encylopedia Brittanica (15 /385)

R . M . Wilson Philo .

كما اهتمّت جامعة (هارفارد - Harvard) في أمريكا بجمع كلّ مؤلفاته الموجودة وترجمتها إلى اللغة الإنجليزية ، فتمّ ذلك وطبعت في ١٢ مجلداً في عام ١٩٥٣ م ، ممّا يدلّ على مكانة فيلووأهمية أفكاره عندهم .

الدينية ، فقد كانوا يؤلفون كتبهم بالعبرية) ، من أهمّ هذه الكتب : (التفسير المجازي - Allegorical Commentary) ، فسّر فيه كتاب الخلق من العهد القديم تفسيراً باطنياً قرمطياً ، حيث أوّل جميع ما ورد في ذلك الكتاب ، وزعم أنّ كل آية فيها لها تفسير باطني لا يطلّع عليه إلا الخواص . وفسّر جميع معجزات الرسل بأنّها أمور طبيعية يخيّل إلى الناظرين أنّها من خوارق العادات .

بل وصل إليه الأمر إلى أن زعم أنّ موسى عليه السلام قد بشّر بظهور (أفلاطون) و(أرسطوطاليوس) ، وأنّ ما أعطي موسى عليه السلام من الوحي موافق لفلسفتهما .

وكان يقول إنّ الله تعالى ليس له اسم حقيقي ، إذ إنّه لا يتصوّر له اسم ، فهوفوق كلّ ما يمكن تصوّره ، وحتى موسى عليه السلام لم يصل علمه إلى معرفة الله تعالى . ولأنّ البشر لا يستطيعون فهم كنه الله تعالى ، فلا يجوز تسميته أواتصافه بأي اسم أوصفة ، بل يوصف بالنفي المحض . وممّا قال : « فمن يستطيع أنّ يجزم أنّه تعالى جسم ، ومن يستطيع أن يجزم أنّه ليس بجسم ؟ ومن يستطيع أن يقول : إنّه متصفٌ بكذا ، ومن يستطيع أن يقول : إنّه ليس بمتصف بكذا ؟ » ، وقال أيضاً : « فهوفوق كلّ وصف »[1] .

وشرح (فيلو) نظريته لتوحيد الربّ ، فقال إنّ التوحيد مبني على أربعة أمور :

أولًا : نفي الندّ عن الله

ثانياً : نفي الاحتياج عن الله تعالى على أي شيء آخر ، يعني الغنى المطلق

---

(١) انظر : (1 / 56) Legum Allegoariraum نقلًا عن :
www . utm . edu / research / iep / philo

ثالثاً : ثبوت القدم له وحده دون كل شيء سواه ، فلا يوصف شيء بالقدم إلا هو

رابعاً : أن توحيد الله تعالى هوالتوحيد البسيط ، بمعنى أنه تعالى لا يتجزأ ولا يتبعّض ولا يشاركه في القدم سوى الذات[1] . وهذه الجملة الأخيرة تعني أنّ الله تعالى لا يوصف بشيء ، لأنّ وصفه بأي صفة يستلزم اشتراك القدم لتلك الصفة مع الله تعالى ، وهذا يؤدي إلى نقض التوحيد الخالص .

كما كان فيلو ينكر القدر ويثبت (الحرية المطلقة) للإنسان .

ومن كتاباته : (التفسير المجازي) وقد مرّ ذكره ، و(إثبات قدم العالم - On the Eternit of the World) ، و(إثبات عدم التغيّر في حقّ الله - On the Unchangeableness of God) ، و(القدر - On Providence) ، و(عن الله - On God) ، و(كتاب الإلهيات - The Book of Theodicy) ، وغير ذلك من الكتب .

ومن الجدير بالذكر أنّ اليهود في وقته لم يعبؤوا به ولم يلقوا له بالًا ، بل رموه بالهرطقة ولم يشتغلوا بالردّ عليه لعدم تأثيره في المجتمع . وإنّما تاثّر به النصارى بعده ، فحفظوا كتبه وشرحوها ، بل اعتبروه نصرانياً . ثمّ بعد قرونٍ كثيرةٍ من وفاته ، صار اليهود يقرؤون كتبه ويعظّمونه . وهكذا أصبح اليهود والنصارى يعتبرون فيلومن أكبر مفكّري زمانه وأهمّهم شأناً ، بعد أن كان مجهولًا متروكاً في حياته .

---

(١) انظر : فلسفة الكلام لولفسون :
The Philosophy of the Kalam , by Wolfson (p . 75)

ولقد تعجّب أحد الباحثين الغربيين للتشابه الكبير بين مقالات الجهم ومقالات فيلو، ممّا جعله يثبت ويقرّر « . . . أنّ الجهم هوأوّل من أدخل على الفلسفة العربية مشكلة الصفات وحاول حلّها بطريقة سبقه إليها فيلو . . . وغيره من آباء الكنيسة القديمة »[١] .

وممّن تأثر بهذا النهج من اليهود بعد فيلو: موسى بن ميمون، اليهودي الأندلسي المشهور، وكان يقول: « ما ورد في الكتاب المقدس من عبارات تشير إلى شيء من أعضاء الجسم أوأية صفة من صفاته يجب أن يفسر تفسيراً مجازياً »[٢] .

أمّا أثر النصارى على الفرق الإسلامية في مقالة التعطيل، فيظهر جلياً في شخصية « يوحنا الدمشقي John of Damascus - »[٣] ، وهويوحنا بن سرجيوس بن منصور بن سرجيوس الدمشقي . كان جدّه منصور عاملًا ليزيد بن أبي سفيان وابنه معاوية، وكان منصور هذا على علاقة وثيقة بالأخطل، الشاعر النصراني المشهور، وثبت أنّ يوحنّا التقى

---

(١) انظر : The Philosophy of the Kalam , by Wolfson (p . 222)

(٢) جناية التأويل الفاسد، لمحمد لوح (ص ١٦٥) . وبما أنّ موسى بن ميمون جاء بعد زمن الجهم بقرون، لم أركّز على بيان عقيدته، إلا أنّني أشير هنا إلى أنّ موسى هذا تأثر بالمعتزلة أيما تأثر، بل يكاد أن يكون معتزلياً يهودياً، فمقالاته في الأسماء والصفات، وفي القدر، وفي مصادر التلقّي، هي عين مقالات المعتزلة .

(٣) انظر لترجمته : آراء يوحنا الدمشقي عن الإسلام للسحاس :
John of Damascus on Islam , Sahas (pps . 21 - 48)

بالأخطل غير مرة ، وكان بينهما صداقة .

ولد يوحنا عام ٦٧٥ م . (يعني عام ٥٥ هـ تقريباً) ، وتذكر المصادر النصرانية أنّه كان على علاقة وثيقة مع بني أمّية ، بل يقول أحد مترجميه : « . . . وصار ابنه يوحنا كاتباً لأمير البلد ، متقدماً عنده ، صاحب سرّه وجهره وأمره ونهيه . . . »(١) . كتب عدّة كتابات ، كلّها باللغة اليونانية ، إلا أنّها ترجمت إلى العربية في وقت مبكّر . وهومن أوائل من حرّر عقيدة النصارى بطريقة محرّرة مبسطة .

وله كتابات في الأسماء والصفات ، وفي القدر(٢) . بل ذكر بعض المستشرقين المعاصرين أنّه هوالذي أبرز منهج الرأي والكلام بين المسلمين في قضايا الأسماء والصفات والقدر(٣) .

---

(١) نفس المصدر (p . 25) . وهذا ، وإن كان فيه مبالغة ، إلا أنّه يدلّ على أن يوحنا كان على علاقة وثيقة ، وفي منصب رسمي ، لدى أمراء وقته .

(٢) أمّا عقيدته في القدر ، فهي عقيدة المعتزلة سواء بسواء ، بل كتب حواراً تمثيليّاً بين نصراني ومسلم في مسألة القدر ، يكاد يكون حواراً بين معتزلي وسنّي ، أثبت العلم الإلهي وأنكر خلق أفعال العباد . يقول أحد المستشرقين : « وأمّا مسألة تأثير يوحنا على القدرية والمعتزلة ، فتبقى المسألة بحاجة إلى مزيد بحث . . . » ثمّ ذكر تشابه عقائد يوحنا مع عقيدة القدرية ، وأنّ يوحنا كان يعيش في زمن هذا الصراع والجدل ، وأنّه كان معاصراً لواصل بن عطاء وعمروبن عبيد ، فيصعب التحقيق في هذه المسألة : هل أثّر يوحنا على بعض المسلمين وأثار الجدال في هذا الموضوع ، أم أنه متأثر بالصراع بين المعتزلة وأهل السنة فكتب فيه بوجهة نظره؟ انظر : آراء يوحنا الدمشقي عن الإسلام لسحاس :
John of Damascus on Islam , Sahas (pps . 143 - 149)

(٣) انظر : John of Damascus on Islam , Sahas (p . 88)

وكان يوحنّا متأثراً بكتابات فيلو، معجباً به غاية الإعجاب ، إلى درجة أنّ أحد الباحثين الغربيين قال إن فلسفة فيلووآراءه انتشرت بين المسلمين بواسطة آراء يوحنّا ومكانته في المجتمع الأموي[١] .

وقد تضلع يوحنا في علم الفلسفة ، حيث تعلّم الفلسفة على يد راهب باسم (كوزماس - Cosmas) . وكان كوزماس هذا عالماً إيطالياً ، خبيراً في فلسفة اليونان ، راهباً ومدرّساً في كنيسة من كنائس النصارى ، فأُخذ أسيراً في أحد غزوات المسلمين . فلما جيء به إلى الخليفة ، كان ذلك بحضور سيرجيوس ، والد يوحنا (حيث كان من المستشارين للخليفة) ، فعرف سيرجيوس مكانة (كوزماس) وأعجب به ، فشفع له عند الخليفة ، فأعطاه الخليفة إياه ، فأخذه سرجيوس معلّماً لابنه يوحنّا . وعلّمه المنطق والحساب والفلسفة واليونانية ، فكان بذلك من أوائل من عرف هذه اللغة بين أوساط المسلمين ، ممّا مكنّه من الاطلاع على كتب الفلاسفة مباشرة .

كما تذكر المصادر النصرانية أنّ يوحنّا قرأ القرآن ودرس العلوم الإسلامية ، من النحووالأدب والحديث ، وغير ذلك ، فأصبح عالماً في جميع الفنون ، الإسلامية والنصرانية واليونانية ، ولم يكن مثله في دمشق . وتوفي يوحنّا في سنة ٧٥٠ م (ما يقارب ١٣١ هـ) .

وممّا قال يوحنا هذا : « إنّ الإله لا يمكن أن يتصوّر ، وإذا كان كذلك ، فلا يمكن أن يوصف باسم ، ووجب أن لا يكون له اسم . . . » ثمّ بيّن أنّ

---

(١) انظر : فسلفة الكلام لولفسون :

The Philosophy of the Kalam , by Wolfson (p . 173)

أسماءه تعالى إنّما هي لتقريب المعاني إلى الأذهان ، وإلا فالله في حقيقة الأمر لا يوصف باسم ، ولكن يسمّى ببعض مفعولاته[١] . وقال أيضاً : « ثم ليعلم أنّ كثيراً من صفات الله لا يمكن وصفها ، فيُضطر إلى استعمال ألفاظ توحي بالتشبيه ، مثل النوم ، والغضب ، واليد ، والرجل . . . »[٢] . وقال إنّ الخالق يجب أن لا يتغيّر ، إذ لوكان متغيّراً للزم أن يكون مخلوقاً[٣] ، وأنّه ليس بجسم ولا صورة[٤] . وقال : « بالنسبة إلى صفات الله ، فلا يمكن وصفها على كيفيتها . إذاً لا بدّ من وصفها بالنفي ، لأنّه لا يشابهه شيء . . . » ثم بيّن أنّ جميع الصفات التي نقول إنّها لله ، هي في الحقيقة لا تصف الذات ، بل تصف ما يتعلّق بالذات ، ثم مثّل لذلك مثلًا باسمه تعالى (الملك) ، فالملوكية متعلقة بالمملوكين ، إذاً فالرب ملك باعتبار تعلّقه بالمملوكين ، وهكذا[٥] . وهذه النظرية هي عين ما حكاه شيخ الإسلام عن الصابئة من أنّهم لا يصفون الله تعالى إلا بصفات سلبية أوإضافية[٦] .

وقال يوحنا إنّ الربّ ليس بأبعاض ، ولا يتجزأ ، ولا في مكان دون

---

(١) Orthodox Faith , Book One (p . 194) - العقيدة الأورثادوكس ليوحنا الدمشقي .

(٢) Orthodox Faith , Book One (p . 167)

(٣) Orthodox Faith , Book One (p . 169)

(٤) Orthodox Faith , Book One (p . 170)

(٥) Orthodox Faith , Book One (p . 171)

(٦) انظر : الحموية ، لابن تيمية (ص ٢٤٨-٢٥٠) .

مكان ، بل هوفي كلّ مكان ، ولا يعني هذا أنّ جزءه في مكان والجزء الآخر في مكان ، بل هوبكل ذاته في كل مكان(١) .

وقال عن كلام الله إنّه ليس ككلامنا ، فكلامنا مخلوق ومنتشر في الهواء ، وأمّا كلام الربّ فغير مخلوق ، أبدي ، « . . . متصل بذاته ، داخل فيه . . . مثل كلامنا النفسي الذي يصدر من عقولنا . فهذا الكلام عند صدوره من العقل ليس بمنفصل عنه تماماً ولا كذلك متصل به . . . وكذلك كلام الله تعالى ، فهومنفصل عن ذاته ومتصل به كذلك »(٢) .

وبيّن أنّ الربّ لا يرى ، ولا يمكن أن يرى ، إلا من قبل الروح المقدّس والابن(٣) .

واستدلّ لوجود الله تعالى بطريق أشبه ما يكون بطريقة المتكلّمين وقولهم بدليل الأعراض وحدوث الأجسام(٤) .

واستدلّ لوحداينة الربّ بدليل التمانع ، ممّا جعل أحد.الباحثين الغربيين يقول إن المتكّلمين أخذوا هذا الدليل عنه(٥) .

ومن الجدير بالذكر أنّ يوحنّا كان يعيش في دمشق في زمن الجعد بن

---

(١) Orthodox Faith , Book One (p . 198)

(٢) Orthodox Faith , Book One (p . 174)

(٣) Orthodox Faith , Book One (p . 200)

(٤) ولقد شرحت طريقته في الباب السابق ، فليراجع : (ص ٣٢١) من الرسالة .

(٥) انظر : فلسفة الكلام لوفلسون

The Philosophy of the Kalam , Wolfson (p . 49)

درهم ، وكان حيّاً زمن قتل الجهم . وكان الجعد - كما تذكر المصادر الإسلامية - يسكن بجوار الكنيسة في دمشق[١] ، وممّا لا شكّ فيه أنّ يوحنا كان يتوارد إلى هذه الكنيسة ، بل لشهرته ربّما كان قسّيسها كذلك . فهناك احتمال كبير جداً - خاصة إذا قارنّا آراء يوحنّا مع آراء جهم - أنّ يوحنا علّم الجعد بن درهم بعض القضايا الفلسفية ، فكان هوالوسيط الأكبر لإدخال عقائد اليونان على المسلمين . فيمكن تركيب إسنادٍ آخر لمقالات الجهم بنِ صفوان[٢] ، وهو : الجهم بن صفوان ، عن الجعد بن درهم ، عن يوحنا الدمشقي ، عن كوزماس الإيطالي ، عن فلاسفة اليونان ، والله أعلم .

هذا ، ويجب التنبيه إلى أنّ أهل الكتاب بصفة عامة أميل إلى التشبيه منهم إلى التعطيل ، خاصة القدماء منهم ، حيث يصفون الله في كتابهم المقدّس بصفات نقص وعجز . وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية أيضاً حيث قال : « ومن المعلوم عند أهل الكتاب أن قدماءهم لم يكونوا ينكرون ما في التوراة من الصفات ، وإنما حدث فيهم بعد ذلك ، لما صار

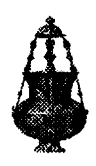
---

(١) انظر : البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٤٠٥) ، حيث قال : « وكانت له بها - يعني بدمشق - دار بالقرب من القلانسيين ، إلى جانب الكنيسة . . . » .

(٢) ولا منافاة بين هذا الإسناد والإسناد الذي ذكره شيخ الإسلام وغيره ، عن الجعد ابن درهم ، عن أبان بن سمعان ، عن ابن أخت لبيد بن الأعصم ، عن لبيد بن الأعصم (انظر : الحموية لابن تيمية ، ص ٢١٣) ، لأنّ الشخص قد يتلقّى معلوماته عن أكثر من جهة . وقد يتفّق القارئ معي حيث يرى التشابه الكبير بين مقالات الجعد ومقالات يوحنّا ، في الأسماء والصفات وفي القدر وفي مصادر التلقّي ، مما تكاد تؤكد علاقة بينهما ، والله أعلم .

فيهم جهمية ، إما متفلسفة مثل موسى بن ميمون وأمثاله ، وإما معتزلة مثل أبي يعقوب البصير وأمثاله . . . إلخ »[١] .

وبعد هذا الشرح والعرض لآراء المشركين ، وفلاسة الصابئين اليونان ، واليهود والنصارى ، يتضّح صحة ما حقّقه شيخ الإسلام من أنّ جذور مقالة التعطيل ترجع إلى هؤلاء ، بواسطة الجهم بن صفوان وشيخه الجعد بن درهم .



---

(١) درء التعارض (٧/ ٩٤) .

المسألة الثالثة

حقيقة هذه المقالة

وبعد ذكر قول جهم في باب الأسماء والصفات وبيان منشئه وأصوله ، أشير إلى خطورة هذه المقالة وحقيقتها ومقصود جهم في هذا .

فإنّ الإيمان بالله جلّ وعلا وبأسمائه وصفاته أصل الدين ، وهوأساس كل خير ، ومصدر كل هداية ، وسبب كل فلاح ، وهوأفضل ما اكتسبته القلوب وحصلته النفوس وأدركته العقول(١) .

وبما أنّ شرف العلم تابع لشرف معلومه ، ولا ريب أنّ أجلّ معلوم وأعظمه وأكبره هوالله تعالى الذي لا إله إلا هو، فإنّ العلم بأسماء الله تعالى وصفاته أجلّ العلوم وأفضلها ، ونسبته إلى سائر العلوم كنسبة معلومه إلى سائر المعلومات ، وهوأصل كل علم من العلوم الدينية ، فكل علم تابعٌ للعلم به ، مفتقر في تحقيق ذاته إليه . فالعلم به أصل كلّ علم ، كما أنّه سبحانه وتعالى ربّ كل شيء ومليكه وموجده . والعلم بذات الله تعالى ، وبأسمائه وصفاته وأفعاله ، يستلزم العلم بما سواه ، فمن عرف الله عرف ما سواه ، ومن جهل الله ، فهولما سواه أجهل . ولذلك قال الله تعالى ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ [الحشر: ١٩] . وإذا تأملنا هذه الآية العظيمة ، وجدنا معنى شريفاً عظيماً ، وهوأنّ من نسي ربّه ، أنساه ذاته ونفسه ، فلم يعرف حقيقته ولا مصالحه ، بل نسي ما به صلاحه وفلاحه ، في معاشه ومعاده ، فصار معطّلاً مهملاً ، بمنزلة الأنعام السائمة ، بل لكانت الأنعام أخبر بمصالحها منه لبقائها على

---

(١) انظر : الحموية (ص ١٩٦) .

هداها التام الذي أعطاها إيّاه خالقها ، بخلاف الذي خرج عن فطرته التي خُلق عليها ، فنسي ربّه ، فأنساه نفسه . والمقصود : أنّ العلم بالله تعالى أصل كلّ علم ، وهوأصل علم العبد بسعادته وكماله ، ومصالح دنياه وآخرته ، والجهل به ، وبأسمائه وصفاته ، مستلزم للجهل بنفسه ومصالحها وكماله . فالعلم به سعادة العبد ، والجهل به أصل الشقاوة[١] .

وهذا كله يلزم أنّ محبة أسماء الله تعالى وصفاته من ضروريات الإيمان ، فمن أحب أسماء الله تعالى وصفاته فقد أحبّ الله جلّ جلاله ، لذلك فقد بشرّ النبي ﷺ ذلك الصحابي الذي أحب قراءة سورة الإخلاص لما فيها من صفات الله تعالى بالجنّة ، فقال : « حُبُّكَ إِيَّاهَا أَدْخَلَكَ الْجَنَّةَ »[٢] .

وكان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم يزدادون إيماناً ومحبة لله تعالى بتعلّم أسمائه وصفاته ، ومن أصرح ما ورد في ذلك ، حديث أبي رزين لقيط بن صبرة رضي الله عنه حين قَالَ :

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « ضَحِكَ رَبُّنَا مِنْ قُنُوطِ عِبَادِهِ وَقُرْبِ غِيَرِهِ »

قُلْتُ : « يَا رَسُولَ اللَّه ! أَوَ يَضْحَكُ الرَّبُّ ؟ »

قَالَ : « نَعَمْ ! »

قُلْتُ : « لَنْ نَعْدَمَ مِنْ رَبٍّ يَضْحَكُ خَيْرًا »[٣] .

---

(١) انظر : مفتاح دار السعادة لابن القيّم (١/ ٣١١-٣١٢) .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الآذان ، باب الجمع بين السورتين في الركعة الواحدة (٢/ ٢٩٨ ، حديث ٧٧٤) .

(٣) رواه ابن ماجة في مقدمة سننه ، باب ما أنكرته الجهمية (حديث ١٧٧) ، وحسّنه الألباني في الصحيحة (حديث ٢٨١٠) .

فانظر إلى إيمان هذا الصحابي الجليل ، وكيف ازدادت محبّته ورجاؤه في الله لمّا سمع بصفة واحدة من صفات الله جلّ وعلا ، وهي صفة الضحك ، فلم يصبر إلا أن قال : (لَنْ نَعْدَمَ مِنْ رَبٍّ يَضْحَكُ خَيْرًا) .

وهذه هي حال سلف الأمة ومن نهج منهجهم : يحبّون معرفة أسماء الله وصفاته لما في ذلك من تقوية القلوب ، والثبات على الطاعات ، والرغبة في تحصيل ثواب ربّ البريّات . وكل من حاد عن مسلك الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في تعاملهم مع أسماء الله وصفاته فلا يحصّل حقيقة الإيمان ولا يذوق حلاوته .

لذلك فقد تواترت نقولات السلف في التحذير من مقالة الجهمية في التعطيل ، وأنّ هذه المقالة هي في الحقيقة إنكارٌ لربوبية الله تعالى وألوهيته وخروج عن سواء السبيل وسبب في مجانبة حقيقة الإيمان .

قال الأشعري : « وقالت الجهمية إن الله لا علم له ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ، وإنما قصدوا إلى تعطيل التوحيد والتكذيب بأسماء الله عز وجل ، فأعطوا ذلك لفظاً ولم يحصلوا قولًا في المعنى ، ولولا أنّهم خافوا السيف لأفصحوا بأن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم ، ولكن خوف السيف منعهم من إظهار زندقتهم »[١] .

وبيّن الإمام أحمد أنّ الجاهل إذا سمع قول هؤلاء الجهمية ، قد يظنّ أنّهم من أشد الناس تعظيماً لله ، ولا يعلم أنّهم إنّما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر ، وذلك أنّ الشيء الذي لا يوصف ليس بشيء ، « فعند ذلك ، تبيّن للناس أنّهم لا يؤمنون بشيء ، ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرّون

---

(١) الإبانة (ص ١٠٤-١٠٥) .

من العلانية »[١] .

ويقول ابن بطة العكبري : « فأي خير عند من لا ينطق ولا ينفع ولا يضر ؟ فإنما يدور الجهمي في كلامه واحتجاجه على إبطال صفات الله ليبطل موضع الضر والنفع والمنع والعطاء ، ويأبى الله تعالى إلا أن يكذبه ويدحض حجته ، فتفكّروا رحمكم الله فيما اعتقدته الجهمية وقالته وجادلت فيه ودعت الناس إليه ، فإنّ من رزقه الله فهماً وعقلًا ووهب له بصراً نافذاً وذهناً ثاقباً ، علم بحسن قريحته ودقة فطنته أنّ الجهمية تريد إبطال الربوبية ودفع الإلهية ، واستغنى بما يدلّه عليه عقله وتنبهه عليه فطنته عن تقليد الأئمة القدماء والعلماء والعقلاء الذين قالوا : إنّ الجهمية زنادقة وأنهم يدورون على أن ليس في السماء شيء ، فإنّ القائلين لذلك بحمد الله أهل صدق وأمانة وورع وديانة ، فإنّ من أنعم النظر ، وجد الأمر كما قالوا

فإنّ الجهمية قالوا : إنّ الله ما تكلم قط ولا يتكلم أبداً ، فجحدوا بهذا القول علمه وأسماءه وقدرته وجميع صفاته ، لأنّ من أبطل صفة واحدة فقد أبطل الصفات كلها ، كما أنه من كفر بحرف من القرآن ، فقد كفر به كله . وقالوا : إنه لا يرى في القيامة ، فما بالهم لا يألون أن يأتوا بما فيه إبطاله وإبطال البعث والنشور والجنة والنار ؟ وقالوا : إنّ الله ما كلّم موسى تكليماً ، ولا اتخذ إبراهيم خليلًا ، ولا هوعلى عرشه . . . فليس حرف واحد من كلامهم يسمعه من يفهمه إلا وقد علم أنّه يرجع إلى الإبطال والجحود بجميع ما نزلت به الكتب وجاءت به الرسل »[٢] .

---

(١) انظر : الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٠٥) .

(٢) الردّ على الجهيمة ، لابن بطة (٢/ ٢١٤-٢١٦) .

ولقد ذكر شيخ الإسلام حال منكري الصفات ، فبيّن أنّهم يبقون في ظلمة الجهل وضلال الكفر ، لا يعرفون الله ولا يذكرونه ، ليس لهم دليل على نفيه ونفي أسمائه وصفاته ، وقد أعرضوا عن أسمائه وآياته وصاروا جهالًا به ، كافرين به غافلين عن ذكره ، موتى القلوب عن معرفته ومحبّته وعبادته(١) .

فمن أنكر أسماء الله تعالى وصفاته ، فقد أنكر ربوبيته ، ومن أنكر ربوبيته فلا يستطيع أن يعبده ، إذ كيف يعبد من لا يعرف ، فيكون قد أنكر التوحيد كلّه .

يقول ابن القيّم(٢) :

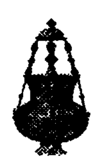
من قال إنّ الله ليس بفاعل	فعلاً يقوم به قيام معان
كلا وليس الأمر أيضاً قائماً	بالربّ بل من جملة الأكوان
كلا وليس الله فوق عباده	بل عرشه خلومن الرحمن
فثلاثة والله لا تبقي من ال	إيمان حبة خردل بوزان
وقد استراح معطل هذه الثلا	ث من الإله وجملة القرآن
ومن الرسول ودينه وشريعة ال	إسلام بل من جملة الأديان
وتمام ذاك جحوده لصفاته	والذات دون الوصف ذوبطلان
وتمام ذا الإيمان إقرار الفتى	بالله فاطر هذه الأكوان
فإذا أقرّ به وعطل كل مفـ	ـروض ولم يتوق من عصيان
لم ينقص الإيمان حبة خردل	أنى وليس بقابل النقصان

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٦/ ٤٨) .

(٢) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (٢/ ١٩٢) .

وخلاصة القول في هذا : أنّ مقالة جهمٍ في إنكار صفات الله تعالى مقالة لا أقبح منها ، لأن جحود صفات الله تعالى مستلزم لجحود ذاته[١] .



(١) انظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣٥١/١٢) .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

وينحصر الكلام في هذا المطلب في مسألتين :

المسألة الأولى : منهج أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات

المسألة الثانية : الردّ على شبهات الجهم بن صفوان في نفيه للصفات .

المسألة الأولى

منهج أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات

إنّ من عقيدة أهل السنة والجماعة مراعاة بعض الأمور والقواعد عند إثبات الأسماء والصفات ، وقد ذكر هذه القواعد غير واحد من أهل العلم ، حيث استنبطوها من الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة ، وتتضح أهمية هذه القواعد إذا عرفنا أنّ كل من ضلّ السبيل في هذا الباب العظيم إنما هولأنه لم يسلك سبيل السلف ، ولم يأخذ بهذه القواعد المستنبطة من الكتاب والسنة .

وهذه القواعد إنّما هي كالأسس لمن أراد أن يبني بناء صحيحاً في باب الأسماء والصفات .

وليس المقصود هنا البيان التفصيلي لموقف السلف من الصفات - فهذا أمرٌ يطول ذكره جداً وهوخارجٌ عن نطاق هذا البحث - ولكن المقصود إيضاح معالم منهج أهل السنة في هذا الباب لإعطاء صورة واضحة عن موقفهم من نصوص الصفات .

ومن أهمّ القواعد التي يبني عليها أهل السنة عقيدتهم في باب الأسماء

والصفات ما يلي[١] :

١- إثبات جميع الأسماء والصفات الواردة في الكتاب والسنة الصحيحة وعدم إنكارها

٢- احترام ألفاظها ومعانيها

٣- عدم تشبيهها بصفات المخلوقين

٤- قطع الطمع عن إدراك كيفية الصفات وحقيقتها

وفيما يأتي نبيّن بعض الأدلة من الكتاب والسنة على هذه القواعد .

القاعدة الأولى : إثبات جميع الأسماء والصفات الواردة في النصوص

إنّ من معتقد أهل السنة والجماعة الإيمان بجميع ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من صفات الله تعالى ، وعدم إنكارها .

والأدلة على هذه القاعدة كثيرة ، منها أدلة نقلية ، وأدلة عقلية .

فأمّا النقلية ، فمنها ما يدلّ على علم الله التام ، المستلزم لعلمه بنفسه ، مثل قوله تعالى : ﴿ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: ١٤٠] ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴾ [فاطر: ١٤] ، وقوله تعالى : ﴿ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [البقرة: ٣٢] .

فكل هذه الآيات تدل دلالة واضحة على أنّ الله تعالى هوعلام الغيوب ، وأنّه لا سبيل لنا إلى معرفة أسمائه وصفاته إلا عن طريقه - إما بآية محكمة أوسنة صحيحة .

وأمّا الأدلة العقلية ، فبيان ذلك أنّ الله تعالى أعلم بصفاته من غيره ، وهوأعلم بما يستحق من الصفات وما لا يستحق . ثمّ هوجلّ وعلا خاطبنا

---

(١) انظر : منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (ص ٢٥)

بلسانٍ عربيّ مبين ، وهوأعلم بمراد ألفاظ الصفات من غيره ، فإذا أنكرنا هذه الصفات ، فإما لقدحٍ في علم المتكلّم ، أوفي بيانه ، أوفي نصحه ، وجميع هذه الأمور منفيةٌ عن الله تعالى ورسوله ﷺ .

قال تعالى : ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴾ [النساء: ١٢٢] ، وقال النبي ﷺ : « أنا أعلمكم بالله وأخشاكم له »(١) . وقال تعالى ، مبيّناً نصح النبي ﷺ لأمته : ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٢٨] .

ومع هذا العلم والنصح التام ، فقد أوتي ﷺ جوامع الكلم ، فيجب أن نسلّم لما أخبرنا به من أسماء الله وصفاته . وهذه الخصال الثلاثة - العلم الكامل ، والقدرة على البيان ، والنصح الصادق - إذا اجتمعت في ذاتٍ واحدة لا يمكن ردّ قوله بوجه من الوجوه .

ولقد قعّد لنا ابن عباس رضي الله عنه هذه القاعدة ، حيث روى عكرمة أنّ نجدة قال لابن عباس رضي الله عنه : « كيف معرفتك بربك ، لأن من قبلنا اختلفوا علينا ؟ » فقال : « إن من ينصب دينه للقياس لا يزال الدهر في التباس ، مائلًا عن المنهاج ، ظاعناً في الاعوجاج . أعرفه بما عرّف به نفسه من غير رؤية ، أصفه بما وصف به نفسه »(٢) .

وقال محمد بن الحسن : « اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في

---

(١) رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الإيمان ، باب قول النبي ﷺ « أنا أعلمكم بالله » (١/ ٨٨ ، حديث ٢٠) .

(٢) ذمّ الكلام وأهله ، للهروي (٤/ ٢٠ أثر ٧٣٤) .

صفة الرب عز وجل ، من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه ، فمن فسّر اليوم شيئاً من ذلك فقد أخرج مما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة ، فإنّهم لم يصفوا ولم يفسروا ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا . فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة لأنّه قد وصفه بصفة لا شيء »(١) .

القاعدة الثانية : احترام ألفاظ الأسماء والصفات ومعانيها وعدم تحريفها

ومن مستلزمات القاعدة الأولى أن نؤمن بما ورد في النصوص من الصفات على مراد الله تعالى ، ونحترم ألفاظها ولا نتعرّض لمعانيها بتأويل فاسدٍ أوتحريف . فنثبت الأسماء والصفات لفظاً ومعنى .

ويمكن الاستدلال على هذه القاعدة بالأدلة السابقة في القاعدة الأولى ، وتضاف إلى تلك : بأنّ الله جلّ وعلا قد وصف القرآن بأنّه نزل بلسان عربيّ مبين ، وقد وصفه بهذا الوصف في إحدى عشرة آية من كتابه ، منها قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الزخرف: ٣] ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢] ، وغير ذلك من الآيات . وفي هذا دليل واضح على أنّ الله خاطبنا بلسان نعرفه ونعقله ونفهم معانيه ، وإلا لكان من السفه واللغوأن يخاطبنا بأمور لا نعقله .

ويُستدلّ لهذه القاعدة كذلك بقوله : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٨٠] ، وكونها وصفت بأنّها حسنى يدلّ على أنّ لها معاني ثابتة ، وهذه المعاني في غاية الجمال والتمام والحسن ، وإلا لم تكن حسنى .

كما أنّ الله قد ذم أهل الكتاب من اليهود والنصارى لتحريفهم الكلم عن

---

(١) شرح أصول الاعتقاد للآلكائي (٣/ ٤٨٠) .

مواضعه ، وللّيّ ألسنتهم بالكتاب ، وكتمانه ، بل وذمّهم حين زادوا حرفاً واحداً لمّا أمروا أن يدخلوا الباب سجداً وأن يقولوا (حطّة) ، فغيّروها إلى حنطة ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ﴾ [البقرة: ٥٩].(١).

فكيف بمن يحرّف نصوص الصفات ، ويعطّلها عن معانيها ، ويجحد حقائقها ؟

القاعدة الثالثة : عدم تمثيلها بصفات المخلوقين

إن أهل السنة والجماعة يثبتون أسماء الله تعالى وصفاته من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل . فهم يثبتون بلا تشبيه وينزّهون بلا تعطيل .

والأدلة على ذلك كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١] ، وقوله تعالى : ﴿ فَلَا تَضْرِبُواْ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٧٤] وقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ [النحل: ٦٠] .

فأهل السنة ينزّهون الله تعالى عن مشابهة المخلوقين . وسأشرح هذه القاعدة بشيء من التفصيل في المسألة القادمة إن شاء الله تعالى .

القاعدة الرابعة : قطع الطمع عن إدراك الكيفية

إن من عقيدة أهل السنة والجماعة أن نثبت ما أثبته الله تعالى لنفسه ، مع الإيمان بظواهر النصوص ، وتفويض كيفيتها إلى الله تعالى ، مع وجوب قطع الطمع عن إدراك كيفية الصفات .

---

(١) انظر : تفسير ابن كثير (١/ ١٧٣) عند تفسيره لهذه الآية .

ومن الأدلة على هذه القاعدة ، قوله تعالى : ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠] ، وقال أيضا : ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] .

ففي هاتين الآيتين ، نفى الله عزّ وجلّ عن المخلوقين إحاطتهم به تعالى علماً ، ولم ينفِ عنهم معرفتهم به ، فالمؤمنون يعرفونه ويؤمنون به ، ولكنّ معرفتهم به قاصرة ، فهم لا يعرفونه إلا بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ .

ثمّ الأوصاف التي جاءت في الكتاب والسنة معلومة من وجه : وهوأنّها ألفاظ معروفة ومفهومة المعنى ، ومجهولة من وجه : وهوأنّ حقيقتها وكيفيتها غير معلومة لدى الخلق ، بل وليسوا بمكلّفين بمعرفة ذلك . قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء: ٣٦] .

يقول شيخ الإسلام ، ملخّصاً طريقة السلف في هذا الباب : « وطريقة سلف الأمة وأئمتها : أنّهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله ، من غير تحريف ولا تعطيل ، ولا تكييف ولا تمثيل : إثبات بلا تمثيل ، وتنزيه بلا تعطيل ، إثبات الصفات ، ونفي مماثلة المخلوقات . قال تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ فهذا ردّ على الممثلة ، ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١] ، ردّ على المعطلة . فقولهم في الصفات مبني على أصلين :

أحدهما : أنّ الله سبحانه وتعالى منزّه عن صفات النقص مطلقاً ، كالسنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك .

والثاني : أنّه متصّف بصفات الكمال التي لا نقص فيها على وجه

الاختصاص بما له من الصفات ، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات »[١] .

المسألة الثانية

الردّ على شبهات الجهم بن صفوان في نفيه للصفات

إنّ مقالة جهم في باب الأسماء والصفات لم تأت من فراغ ، بل قوله في هذا الباب مبنيّ على أصول باطلة وقواعد فاسدة أسّسها جهمٌ من قبل ، ومن تلكم الأصول :

الأصل الأول : القول بوجود موجود لا يمكن إحساسه

وهذا الأصل هونتيجة جداله مع السمنية ، وبناء عليه أنكر علوّ الله تعالى على خلقه ، وقال بالحلول ، وأنكر كلامه ، ورؤيته ، وغير ذلك .

يقول شيخ الإسلام : « وأخذها - يعني مقالة التعطيل - الجهم أيضاً فيما ذكره الإمام أحمد وغيره لمّا ناظر السمنية بعض فلاسفة الهند »[٢] .

وقال شيخ الإسلام حول هذه المناظرة : « فهذا الذي ذكره الإمام أحمد من مبدأ حال جهمٍ إمام هؤلاء المتكلمين النفاة يبين ما ذكرته ، فإنه لما ناظر من ناظره من المشركين السمنية من الهند ، وجحدوا الإله ، لكون الجهم لم يدركه شيء من حواسه ، لا ببصره ، ولا بسمعه ، ولا بشمه ،

(١) منهاج السنة (٢/ ٥٢٣) .

(٢) الحموية (ص ٢٥٠) .

ولا بذوقه ، ولا بحسه ، كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه الإنسان بحواسه الخمس ، فإنه ينكره ولا يقر به ، فأجابهم الجهم : أنّه قد يكون في الموجود ما لا يمكن إحساسه بشيء من هذه الحواس ، وهي الروح التي في العبد ، وزعم أنّها لا تختصّ بشيء من الأمكنة ، وهذا الذي قاله هو قول الصابئة الفلاسفة المشّائين . . . »[١] إلى أن قال : « وهذا هوالأصل الذي ضل به جهم وشيعته ، حيث زعموا أنّ الله لا يمكن أن يرى ، ولا يحس بشيء من الحواس ، كما أجاب إمامهم الأول للسمنية بإمكان وجود موجود لا يمكن إحساسه »[٢] .

وبيّن في موضع آخر أنّ مذهب أهل السنة هوأنّ الله تعالى يمكن أن يشاهد ويُرى ويحسّ به ، « وأولّ من نفى إمكان إحساسه الجهم بن صفوان لمّا ناظره السمنية المشركون »[٣] .

الأصل الثاني : تنزيه لله تعالى ومخافة الوقوع في التشبيه

فقد سبق أن نقلنا قول الإمام أحمد فيه : « وزعم أنّ من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أوحدّث عنه رسوله ﷺ كان كافراً ، وكان من المشبهة »[٤] ، كما بيّن الإمام أحمد أنّ جهماً « وجد ثلاث آيات في كتاب الله عز وجل من المتشابه ، قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] ، وقوله : ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] ،

---

(١) التسعينية (١/ ٢٤٧) .

(٢) نفس المصدر (١/ ٢٥٦) .

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٩٨) .

(٤) الردّ على الجهمية (ص ١٠٤) .

وقوله تعالى : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] . فبنى أصل كلامه على هذه الثلاث الآيات ، ووضع دين الجهمية ، . . . وتأوّل كتاب الله على غير تأويله »(١) .

وهذا الأصل مذكورٌ في جميع النقولات السابقة عن علماء المقالات ، والتي وصفت قول جهمٍ في هذا الباب ، فكلها تدلّ على أنّه رفض تسمية الله تعالى بأي اسم يتسمّى به الخلق ، وذلك أنّه رأى ذلك تشبيهاً .

وقد أشار إلى هذه الشبهة بعض علماء السلف كذلك ، فثبت عن إسحاق بن راهويه أنّه قال : « علامة جهم وأصحابه : دعواهم على أهل السنة والجماعة أنّهم مشبهة ، بل هم معطِّلة »(٢) . وقال قتيبة بن سعيد « إذا قال الرجل : المشبّهة ، فاحذروه فإنه يرى رأي جهم »(٣) .

فجهمٌ وشيعته يرمون أهل السنة بالتشبيه لأنّهم يثبتون الصفات .

الأصل الثالث : نفي الجسمية عن الله تعالى

زعم جهم بن صفوان أنّ إثبات الصفات يستلزم (الجسمية) لله تعالى .

يقول ابن تيمية : « إنّ أول من أظهر في الإسلام نفي الجسم هوالجهم ابن صفوان »(٤) .

وهناك قرائن أخرى تدل على ذلك ، فقد قال الأشعري : « وحكى

---

(١) الردّ على الجهمية (ص ١٠٢-١٠٤) ، ورواه ابن بطة في الإبانة ، كتاب الردّ على الجهمية (٢/٨٧-٨٩) ، مع اختلاف يسير في بعض ألفاظه .

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ١٢٥) .

(٣) ذمّ الكلام وأهله للهروي (٤/٣١٣ أثر ١١٧٧) .

(٤) مجموع الفتاوى (١٣/١٥٤) .

زرقان عن جهم بن صفوان أنّه كان يزعم أنّ الحركة جسم ، ومحال أن تكون غير جسم لأن غير الجسم هوالله سبحانه ، فلا يكون شيء يشبهه »[١] . وقال ابن حزم : « وذهبت طائفة إلى إثبات الحركة والسكون إلا أنّها قالت : إن الحركات أجسام ، وهو قول . . . جهم بن صفوان السمرقندي »[٢] .

وتفسير هذا الكلام من الأشعري وابن حزم : أنّ جهماً ادّعى أنّ الله تعالى ليس بجسم ، ثمّ من شدة تنزيهه لله تعالى وعدم وصفه له بأي وصف يجوز إطلاقه على الخلق ، نفى أنّ يكون أي شيء (غير جسم) ، إذ لوكان (غير جسم) لزم من ذلك تشابه ذلك الشيء مع الله تعالى . فلذلك ، أنكر أنّ الحركة غير جسم ، ولزمه بذلك القول بأنّ (الحركة) جسم من الأجسام .

ويقول ابن القيم في نونيته[٣] :

يا ويح جهم وابن درهم والألى قالوا بقولهما من الخوران
بقيت فيه من التشبيه بقية قضت قواعده من الأركان
ينفي الصفات مخافة التجسيم لا يلوي على خبر ولا قرآن

والتجسيم إنّما هونوع من أنواع التشبيه ، ولذلك فإنّ هذا الأصل في الحقيقة داخل تحت الأصل الثاني .

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٣٤٦) . وانظر كذلك : نفس المصدر (ص ٥٨٩) .
(٢) الفصل (٥/ ١٧٥) .
(٣) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (ص ٩٧) .

الأصل الرابع : لوازم القول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام

يقول شيخ الإسلام إنّ أول من عرف عنه في الإسلام إثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام ، وإثبات حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض هوالجعد بن درهم والجهم بن صفوان ، وهذه الطريقة مبنية على امتناع وجود حوادث لا أوّل لها ، ثم ذكر أنّ الجهم التزم من أجل هذا الدليل فناء الجنّة والنار ، فقال رحمه الله « . . .ثمّ إنّ هؤلاء الجهمية أصحاب هذا الأصل المبتدع احتاجوا أن يلتزموا طرد هذا الأصل ، فقالوا : إنّ الربّ لا تقوم به الصفات ولا الأفعال ، فإنّها أعراض وحوادث ، وهذه لا تقوم إلا بجسم ، والأجسام محدثة ، فيلزم أن لا يقوم بالربّ عمل ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ولا رحمة ولا رضا ولا غضب ولا غير ذلك من الصفات ، بل جميع ما يوصف به من ذلك فإنّما هومخلوق منفصل عنه »[١] .

وبيّن الصفدي كيفية تطبيق هذا الأصل على نفي الصفات في صفة العلم ، فقال عن الجهم : « . . .أنه قال : لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه ، قال : لأنه لوعلم به قبل خلقه لم يخل إما أن يكون علمه بأنّه سيوجده يبقى بعد أن يوجده أم لا ، ولا جائز أن يبقى لأنه بعد أن أوجده لا يبقى العلم بأنه سيوجده لأن العلم بأنّه أوجده غير العلم بأنه سيوجده ضرورة وإلا لانقلب العلم جهلًا وهوعلى الله سبحانه محال ، وإن لم يبق علمه بأنه سيوجده بعد أن أوجده فقد تغير والتغير على الله محال ، وإذا ثبت هذا تعيّن أن يكون علمه حادثاً بحدوث

---

(١) منهاج السنة (١/ ٣١٠-٣١١) .

الإيجاد لأن ذلك يؤدي إلى أنّ ذاته محل للحوادث ، وهومحال »[١] .

وقد استعمل جهم هذا الأصل في موضعين : فاستعمله في نفي كل ما سمّاه (حادثاً) ، وهوعنده جميع الأسماء والصفات الموجودة في الخلق ، واستعمله أيضاً في نفي أزلية أحكام الصفات التي أثبتها ، كالقدرة والخلق . وهذا كان بناء على قوله بنفي التسلسل في الماضي والمستقبل .

ثم إنّ هذا الأصل في الحقيقة فرع ما سبق ، لأنّ الأجسام - عند المتكلّمين - لا تنفكّ عن الأعراض ، فالقول بالتنزيه المطلق يستلزم القول بعدم حلول الأعراض في الذات المقدسة ، لأنّ ذلك يستلزم أن يكون هذا المحل جسماً ، وهذا تشبيه .

الأصل الخامس : تعدّد القدماء

ذهب بعض العلماء إلى أنّ من أصول جهم التي بنى عليها قوله في هذا الباب هوالقول بوجوب تعدّد القدماء بتعدّد الصفات .

قال ابن أبي العز : « فإن نفاة الصفات أدخلوا نفى الصفات في مسمى التوحيد ، كجهم بن صفوان ومن وافقه ، فإنهم قالوا : إثبات الصفات يستلزم تعدد الواجب ، وهذا القول معلوم الفساد بالضرورة فإن إثبات ذات مجردة عن جميع الصفات لا يتصور لها وجود في الخارج ، وإنما الذهن قد يفرض المحال ويتخيله وهذا غاية التعطيل »[٢] .

إلا أنّني لم أجد أحداً غير ابن أبي العز ذكر أنّ هذا من أصول جهم ، وأرى أنّه ليس بصحيح ، لأنّ المعروف المشهور أنّ واصل بن عطاء هو

---

(١) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٧٨)

أوّل من تفوّه بهذه الشبهة فأدخلها على المعتزلة ، حيث قال : « من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين »[(١)] .

وممّا يؤكد هذا تأكيداً جازماً - في رأي الباحث - ما نقله الإمام أحمد عن الجهم وعن الجهمية بعده ، فوصف جهماً بأنّه زعم أنّ كل من أثبت صفة من صفات الله تعالى الثابتة في الكتاب والسنة أنّه من المشبّهة ، ثم بيّن أنّ ناساً من أصحاب أبي حنيفة وعمروبن عبيد اتّبعوه ووضعوا دين الجهمية ، فإذا سئلوا عن الله تعالى ، قالوا إنّه ليس كمثله شيء ، ولا يوصف ولا يعرف له صفة ، وهووجه كلّه ، وهوعلم كلّه ، وهوسمع كلّه ، وهونور كلّه ، ولا يكون فيه شيئان ، ولا يوصف بوصفين مختلفين[(٢)] . ثم حكى عن الجهمية - لا عن جهم نفسه - أنّهم قالوا : « لما وصفنا الله بهذه الصفات ، إن زعمتم أنّ الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته ، فقد قلتم بقول النصارى حين زعموا أنّ الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته . قلنا : لا نقول إنّ الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل ونوره ، ولكن نقول : لم يزل بقدرته ونوره ولا متى قدر ولا كيف قدر . فقالوا : لا تكونوا موحّدين أبداً حتى تقولوا : قد كان الله ولا شيء . فقلنا : نحن نقول قد كان الله ولا شيء ، ولكن إذا قلنا : إنّ الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس قد نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته ؟ »[(٣)] .

---

(١) وقد نسبه إليه الشهرستاني في الملل والنحل (١/ ٦٠) . وانظر كذلك : واصل ابن عطاء وآراؤه الكلامية لشوايشي (ص ١٥٣-١٥٥) .

(٢) انظر : الردّ على الجهمية (ص ١٠٤-١٠٥) .

(٣) الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٣٣) .

ففرّق الإمام بين كلام جهم وأصله - وهوالخوف من التشبيه - وبين كلام أصحاب عمروبن عبيد وأتباعه - وهوالقول بأن تعدّد الصفات يستلزم تعدّد واجب الوجود .

كما لم ينسب شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الأصل إلى جهم بن صفوان - حسب ما اطلعت عليه من كتبه - ومن المعلوم أنّ شيخ الإسلام يهتمّ بذكر أصل المسألة ومنشئها .

وأنكر أحد الباحثين الغربيين هذا كذلك ، وقال إنّه لم يثبت أنّ الجهم ابن صفوان قد شارك المعتزلة في هذه الشبهة ، بل ما نُقل عنه يثبت أنّه نفى الصفات بناء على التنزيه والخوف من التشبيه[1] .

فبهذا كلّه ، أرى أنّ هذه الشبهة ليست من شبهات جهم نفسه ، بل أدخلها على الجهميةِ المعتزلةُ أتباع واصل بن عطاء . ويوجّه قول ابن أبي العزّ في هذا من أنّه تجوز منه ، بمعنى أنّ أكثر المتكلّمين يقولون بذلك ، وجهم كان من المتكلّمين ، والله أعلم .

وخلاصة القول في هذا :

أنّ الثابت عن الجهم بن صفوان إنكار الصفات بناء على أربعة أصول .

ثمّ إنّ هذه الأصول في الحقيقة ترجع إلى أصل واحدٍ فقط ، وهوخوفه من التشبيه ، لأنّه يدخل تحت هذا الخوف بقية الأصول ، وهي :

الأول : إمكان وجودٍ لا يمكن إحساسه

الثاني : القول بالتجسيم

---

(١) انظر : فلسفة الكلام لولفسون :

The Philosophy of the Kalam , by Wolfson (p . 220)

الثالث : لوازم القول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام .

وجميع هذه الأصول أصول فاسدة ، كما سأبيّنه الآن :

الردّ على الأصل الأول : أنّ الله لا يمكن إدراكه بالحواس

إنّ منشأ ضلال جهم بن صفوان في هذا الباب هومناظرته مع السمنية وعدم تمكّنه من الإجابة الصحيحة على شبهتهم . ولقد اهتمّ شيخ الإسلام ببيان خطأ جهمٍ في مناظرته مع السمنية ، وشرح ذلك شرحاً وافياً في أكثر من كتاب .

ومما قاله في ذلك ، أنّ من أعظم أسباب بدع المتكلّمين من الجهمية وغيرهم : قصورهم في مناظرة الكفار والمشركين ، فإنّهم يحاجونهم بغير الحقّ والعدل ، فيستطيل عليهم الخصم لما فيهم من الجهل والظلم . ومن أعظم العبر في هذا الباب : مناظرة جهمٍ مع السمنية . فالسمنية جحدوا الإله وحاولوا إلزام جهمٍ بذلك لكون جهمٍ لم يدركه بشيء من حواسه . وبنوا هذه النتيجة على أصلهم في أنّ كلّ ما لا يحسه الإنسان بحواسه الخمس فإنّه ينكره ولا يقرّ به ، فأجابهم جهم بأنّه قد يكون في الموجود ما لا يمكن إحساسه بشيء من هذه الحواس ، وهي الروح التي في العبد ، وهذا الذي قاله هوقول الصابئة الفلاسفة المشائين .

فأصلهم هذا ، وهوإنكار ما لا يحسّه العبد : إما أن يُراد به أنّ كلّ واحدٍ من العباد لا يقرّ إلا بما أحسّه هوبشيء من حواسه الخمس ، أويُراد به أنّه لا يقرّ بما أحسّ به العباد في الجملة ، أوبما يمكن الإحساس به في الجملة .

فإن أرادوا الأول ، فهذا لا يقرّ به عاقلٌ ، بل حتى هؤلاء وإن صرّحوا بذلك بلسانهم فهم لا يستطيعون أن يعيشوا على هذا الأصل ، وذلك أنّ حياة بني آدم وعيشهم في الدنيا لا يتمّ إلا بمعاونة بعضهم لبعضٍ في

الأقوال وفي الأعمال . فالرجل منهم لا بدّ أن يقرّ بأنه مولود ، وأنّ له أباً وطيء أمّه وأُمّاً ولدته ، وهولم يحسّ بشيء من ذلك من حواسه الخمس ، بل أُخبر بذلك ، وكذلك لا بدّ أن يقرّ بأنّه ولد صغيراً وربّي بالتغذية والحضانة ، ويقرّ بسائر أقاربه من الأعمام والأخوال والأجداد وإن لم يرهم ، وغير ذلك من الأمور . وليس في بني آدم أمة تنكر الإقرار بهذا ، وإن لم يشعروا بذلك أنفسهم أويحسوا به ، بل جميع بني آدم مضطرون إلى الإقرار بهذه المعلومات وغيرها .

فإن أرادوا هذا المعنى الفاسد ، بُيّن بطلانهم بوجوه كثيرة ، وكان أهل بلدهم ، بل وجميع بني آدم ، يردّون عليهم في ذلك .

وإن أرادوا المعنى الثاني - وهوأنّ ما لا يمكن الإحساس به لا يقرّ به - فهذا لا يضرّ تسليمه لهم ، بل يُسلّم لهم ، ويقال لهم : فإنّ الله تعالى يمكن رؤيته ، ويُسمع كلامه ، فلقد سمع بعض البشر كلامه ، مثل موسى عليه السلام وسوف يراه عباده في الآخرة ، فليس من شرط كون الشيء موجوداً أن يحسّ به كل أحد في كل وقت ، أوأن يمكن إحساس كل أحدٍ به في كل وقت ، فإن أكثر الموجودات على خلاف ذلك . بل متى كان الإحساس به ممكناً ، ولولبعض الناس في بعض الأوقات ، صحّ القول بأنّه يمكن الإحساس به ، وأنّه موجود[1] .

ولقد تلقّى بشرُ بن غيّاث المريسي هذه المقالة عن الجهم بعدَه ، فردّ عليه الدارمي بجواب شبيه بهذا ، فقال : « وادّعى المعارض أنّ الله تعالى

---

(١) انظر : التسعينية لابن تيمية (١/ ٢٥١-٢٥٦) . وانظر كذلك : درء التعارض (٥/ ١٦٣-١٨٠) ، و: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣١٨-٣٢٥) .

لا يدرك بشيء من الحواس الخمس . . . » ثم سرد بعض الأدلة على إثبات الرؤية ، وإثبات كلام الله تعالى وأنّ بعض مخلوقاته سمع ذلك الكلام ، ثم قال : « فأخبر الله تعالى أنّه قد سمع موسى عليه السلام نفس كلامه ، وسمعه موسى عليه السلام بسمعه ، وسيكلّم من يشاء يوم القيامة ، ويراه المؤمنون يوم القيامة عياناً بأعينهم ، كما قال الله تعالى ورسوله ﷺ ، ويحسّ الملائكة بكلامه عند نزول وحيه حتى يصعقوا من شدّة صوته . . . فهل من حواسٍ أقوى من السمع والبصر ؟ »[1] .

وقال الدارمي أيضاً : « ولوقرأت القرآن وعقلت عن الله معناه لعلمت يقيناً أنّه يدرك بحاسة بيّنة في الدنيا والآخرة . فقد أدرك منه موسى عليه السلام في الدنيا الصوت ، والكلام هومن أعظم الحواس . . . ويدرك منه في الميعاد الرؤية ، والكلام والنظر عياناً . . .فهل من حواس أعظم من الكلام والنظر ؟ غير أنكم جعلتم الحواس كلمة أغلوطة تغالطون بها الصبيان والعميان ، لأنّ قولكم (لا تدركه الحواس) معناه عندكم أنّه لا شيء ، لما قد علمتم وجميع العالمين أنّ الشي الذي يقع عليه اسم الشيء لا يخلومن أن يدرك بكل الحواس أوببعضها ، وأن لا شيء لا يدرك بشيء من الحواس في الدنيا ولا في الآخرة ، فجعلتموه لا شيء »[2] .

وبهذا يتبيّن بطلان حجج السمنية التي أوردوها على جهمٍ ، وفساد جواب جهمٍ لهم .

---

(١) نقض عثمان بن سعيد على المرّيسي (ص ٣٢-٣٣) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢٣٥) .

الردّ على الأصل الثاني : إنّ إثبات الصفات يستلزم التشبيه

قد زعم جهم بن صفوان أنّ إثبات الصفات تشبيه لله جل وعلا بخلقه ، وهذا جهلٌ وضلال . ونبيّن ذلك من وجوه :

الوجه الأول : لقد ورد في الكتاب نفي المثيل لله تعالى ، والندّ ، والشريك ، والعديل ، والمساوي ، والكفؤ ، والسميّ ، ولكن لم يرد نفي (التشبيه) عن الله تعالى[1] ، « . . . وإذا كان كذلك ، فاسم (المشبهة) ليس له ذكر بذمّ في الكتاب والسنة ، ولا كلام أحدٍ من الصحابة والتابعين ، ولكن تكلّم طائفة من السلف ، مثل عبد الرحمن بن مهدي ويزيد بن هارون وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ونعيم بن حمّاد وغيرهم بذمّ المشبهة ، وبيّنوا المشبهة الذين يذمّون أنّهم الذين يمثّلون صفات الله بصفات خلقه ، فكان ذمّهم لما في قولهم من مخالفة الكتاب والسنة إذ دخلوا في التمثيل ، إذ لفظ التشبيه فيه إجمال واشتراك وإيهام ، بخلاف لفظ التمثيل الذي دلّ عليه القرآن ونفى موجبه عن الله عزّ وجل »[2] .

فلفظ (التشبيه) يشترك فيه على ما يجب انتفاؤه عن الله تعالى ، وعلى ما يجب إثباته كذلك ، ولهذا لم يرد هذا اللفظ في الكتاب والسنة مطلقاً . وأما استعمال السلف لهذا اللفظ وذمّهم للمشبهة ، فإنّهم عنوا بذلك المجسّمة الذين يثبتون الصفات كما هي موجودة في الخلق .

يقول شيخ الإسلام : « التشابه الذي هوالتماثل لا يكون بالموافقة في

---

(١) انظر : التدمرية لابن تيمية (ص ١١٧) .

(٢) بيان تليس الجهمية (١/١٠٩) .

بعض الصفات ، بل الموافقة في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها أحدهما مقام الآخر . وأما التشابه في اللغة فإنّه قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة ، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط : إنّها تشبه الحيوان ، ويقال : هذا يشبه هذا في كذا وكذا ، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين ، ولهذا كان أئمة أهل السنة ومحقّقوأهل الكلام يمنعون من أن يقال : لا يشبه الأشياء بوجهٍ من الوجوه ، فإنّ مقتضى هذا كونه معدوماً »[١] .

الوجه الثاني : أنّ كل موجودين فلا بدّ بينهما من قدر مشترك ، ولوفي أصل الوجود ، كما لا بدّ أن يكون بينهما قدر مميّز ، فالعاقل يحكم عليهما بناء على ما تفرقهما ، لا على ما تجمعهما .

فلا يقول عاقل إنّه إذا قيل : إنّ العرش شيء موجود ، وإنّ البعوض شيء موجود ، إنّ العرش مثل البعوض لاتفاقهما في مسمّى (الشيء) و(الوجود) ، بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هومسمّى الاسم المطلق فوجود كلّ منهما يخصّه ولا يشركه فيه غيره مع أنّ الاسم حقيقة في كل منهما[٢] .

ويقول شيخ الإسلام إنّ نفي جهمٍ في تسمية الله تعالى بـ (شيء) ، ظناً منه أنّ ذلك يقتضي التشبيه ، باطل ، « فإنّه سبحانه وإن كان لا يماثله شيء من الأشياء في شيء من الأشياء ، فمن المعلوم بالعقل أنّ كل شيئين فهما متفقان في مسمّى الشيء ، وكل موجودَين فهما متفقان في مسمّى الوجود

---

(١) نفس المصدر (١/ ٤٧٧) .

(٢) انظر : التدمرية (ص ٢٠-٢١) .

وكل ذاتين فهما متفقان في مسمّى الذات . . . وقد بسطنا الكلام على هذه المسألة في غير هذا الموضع ، وبيّنا غلط من جعل اللفظ مشتركاً اشتراكاً لفظياً »(١) .

وممّن حكى هذا قبل شيخ الإسلام : أبوالحسن الأشعري نفسه ، حيث قال الأشعري ، بعد إثباته لبعض الصفات : « . . . وأنّ وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك ، من قبل أن الشيئين لا يشبهان بغيرهما ، ولا باتفاق أسمائهما ، وإنّما يشبهان بأنفسهما ، فلما كانت نفس الباريء تعالى غير مشبهة بشيء من العالم بما ذكرناه آنفاً ، لم يكن وصفه بأنّه حيّ وقادر وعالم يوجب تشبّهه بمن وصفناه بذلك منّا ، وإنّما يوجب اتفاقهما في ذلك اتفاق حقيقة إلى القادر والعالم ، وليس اتفاقهما في حقيقة ذلك يوجب تشبيهاً بينهما . ألا ترى أنّ وصف الباريء عزّ وجلّ بأنّه موجود ووصف الإنسان بذلك لا يوجب تشبيهاً بينهما ، وإن كانا قد اتفقا في حقيقة الوجود ؟ ولووجب تشابههما بذلك ، لوجب تشابه السواد بالبياض بكونهما موجودين . . . »(٢) .

الوجه الثالث : يلزم ممّا سبق : أنّ الاتفاق في الأسماء لا يوجب تماثل المسميّات ، خاصة عند الإضافة أوالتقييد أوالتخصيص .

ولقد وضّح شيخ الإسلام هذه القاعدة في التدمرية ، حيث بيّن أنّ الإثبات لا يقتضي التشبيه ، وذكر أصلين للدلالة على ذلك :

---

(١) درء التعارض (٥/ ١٧٩) .

(٢) اللمع (ص ٦٣-٦٤) . وهذا النصّ حجة على أتباعه في إنكارهم بعض الصفات بناء على (التشبيه) .

الأصل الأول : هوأن يقال إنّ القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر ، فإن كان المخاطب ممن يقرّ بأنّ الله حيّ بحياة ، عليم بعلم ، ولكن ينكر المحبة والغضب وغير ذلك ، يقال له إنّه لا فرق بين ما نفيته وما أثبته ، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر .

والأصل الثاني : أنّ القول في الصفات كالقول في الذات ، فإنّ الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله . فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات ، فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل صفات سائر الذوات[١] .

فقد علم بالضرورة أنّ بين الخالق والمخلوق تبايناً في الذات ، وهذا يستلزم أن يكون بينهما تباينٌ في الصفات كذلك ، وذلك أنّ الصفة تابعة للذات وتتعلق بها . فإذا كانت بعض المخلوقات منزّهة عن مماثلة مخلوق آخر مع موافقته له في الاسم ، فالله تعالى أولى بهذا التنزيه . فنور الشمس ليس كنور القمر ، ونور القمر ليس كنور السراج ، وهكذا ، « فإذا كان المخلوق منزهاً عن مماثلة المخلوق في الاسم ، فالخالق أولى أن ينزّه عن مماثلة المخلوق وإن حصلت موافقة في الاسم »[٢] .

ولقد أخبرنا الله سبحانه وتعالى عما في الجنة من المخلوقات ، من أصناف المطاعم والمشارب والملابس والمناكح والمساكن ، فأخبرنا أن فيها لبناً وعسلاً وخمراً وماء ولحماً وفاكهة وحوراً وقصوراً ، وقد قال ابن عبّاس رضي الله عنه : « ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء » ،

---

(١) انظر : التدمرية (ص ٤٣) .

(٢) نفس المصدر (ص ٥٠) .

ونعلم أنّ حقائق هذه الأشياء في الجنة موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا ، كما نجزم أنّ ما أعدّ للمتقين في الجنة لا يماثل حقائق مسمياتها في الدنيا ، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى فالخالق أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق ، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا ، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق ، وهذا بيّن واضح(١) .

وهذا مما دلّ عليه الكتاب والسنة وصريح العقل ، ولا يخالف فيه عاقل ، فإنّ الله تعالى سمّى نفسه بأسماء ، وسمّى بعض عباده بها ، وكذلك أثبت لنفسه صفات ، ووصف خلقه بهذه الصفات ، وليس المسمّى كالمسمّى ، ولا المتصّف كالمتّصف . فسمّى نفسه حياً عليماً قديراً رءوفاً رحيماً عزيزاً حكيماً سميعاً بصيراً ملكاً مؤمناً جباراً ، وسمّى بعض خلقه بهذه الأسماء ، ووصف نفسه بالرضا وبالفرح وبالغضب وبالاستواء ، ووصف بعض خلقه بهذه الصفات كذلك(٢) .

فهذه الأسماء ، إذا أضيفت إليه سبحانه ، كانت مختصة به لا يشاركه فيها غيره ، وإذا أضيفت لخلقه كانت مختصة بهم مضافة إليهم ، ولا يلزم من توافق الاسمين تماثل مسماهما .

ويقول ابن أبي العز ، بعد أن أثبت صفتي الغضب والرضا لله تعالى : « وهذا الكلام يقال لكل من نفى صفة من صفات الله تعالى لامتناع مسمى

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٤٧) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢١-٣١) لهذه الأمثلة .

ذلك في المخلوق ، فإنّه لا بد أن يثبت شيئاً لله تعالى على خلاف ما يعهده حتى في صفة الوجود ، فإنّ وجود العبد كما يليق به ، ووجود الباري تعالى كما يليق به ، فوجوده تعالى يستحيل عليه العدم ، ووجود المخلوق لا يستحيل عليه العدم . وما سمّى به الربّ نفسه ، سمّى به مخلوقاته ، مثل الحي ، والعليم ، والقدير ، أوسمّى به بعض صفاته ، كالغضب والرضا ، وسمى به بعض صفات عباده ، فنحن نعقل بقلوبنا معاني هذه الأسماء في حقّ الله تعالى ، وأنّه حقّ ثابت موجود ، ونعقل أيضاً معاني هذه الأسماء في حقّ المخلوق ، ونعقل بين المعنيين قدراً مشتركاً ، لكن هذا المعنى لا يوجد في الخارج مشتركاً ، إذ المعنى المشترك الكلي لا يوجد مشتركاً إلا في الأذهان ، ولا يوجد في الخارج إلا معنى مختصاً ، فيثبت في كل منهما كما يليق به . . . »[١] .

الوجه الرابع : أنّ نفي التشبيه من جميع الوجوه تعطيل محض .

وهذا الذي قاله الإمام أحمد إلزاماً للجهمية على قولهم في هذا الباب ، فقال : « وقلنا : هو شيء . فقالوا : هوشيء لا كالأشياء . فقلنا : إنّ الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء »[٢] .

وشرح شيخ الإسلام هذه العبارة بشرح جميلٍ ، وممّا قاله في شرحه : « فلما وصفوه بالسلب المحض ، أخبر أنّ أهل العقل يعلمون أنّ الموصوف بالسلب المحض هوالعدم ، فعرف الناس أنّهم لا يثبتون شيئاً . وهنا لما سألهم : من يعبدون ؟ فأخبروا أنّهم يعبدون مدبّر الخلق ، وقالوا :

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٥٢٥) .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٠٥) .

إنّه مجهول لا يُعرف بصفة ، عرف المسلمون أنّهم لا يعبدون شيئاً ، لأنّ العبادة أصلها قصد المعبود وإرادته ، والقصد والإرادة مستلزمة للعلم بالمراد المقصود . فما يكون مجهولًا لا يُعرف بصفة يمتنع أن يكون مقصوداً ، فيمتنع أن يكون معبوداً ، والعبادة هي أمرٌ ديني أمر الله بها ورسوله ، وفي أصل دين المسلمين »[1] .

وقال أيضاً : « إنّ نفي التشبيه من كل وجه هوالتعطيل والجحود لربّ العالمين ، كما عليه المسلمون متّفقون »[2] .

كما ذكر شيخ الإسلام أنّ الخليفة المأمون أرسل إلى جميع العلماء رسالة وأمرهم بأن يقرّوا بما في تلك الرسالة ، وكان من ضمن ما كتب أنّ الله تعالى « لا يشبه الأشياء بوجهٍ من الوجوه » ، فأقر به أكثر علماء البلاد ، وأمّا الإمام أحمد ، فامتنع عن ذلك ، وقال : « لا أقول : لا يشبه الأشياء بوجهٍ من الوجوه » ، وامتناعه هذا يدلّ على كمال علمه ومعرفته بالأقوال المنافية للإسلام ، واحترازه منها ، مع أنّ كثيراً من الناس قد يطلق هذه العبارة ولا يفهم خطورتها ، ويريد بها نفي المماثلة فيكون مقصوده صحيحاً ، ولكن الإمام أحمد عرف أنّ مضمون ذلك التعطيل المحض ، فإنّه يقتضي أنّه تعالى ليس بموجودٍ ، ولا شيء ، ولا حي ، ولا عليم ، ولا قدير ، ويقتضي إبطال جميع أسمائه الحسنى وصفاته . فالعبارة الصحيحة هي أنّ الله تعالى ليس كمثله شيء ، بوجه من الوجوه ، فإنّه سبحانه في كل ما هوموصوف به مختص بما لا يماثله

---

(١) درء التعارض (٥/ ١٨١) .

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٥٨) .

فيه غيره ، وله المثل الأعلى[١] .

الوجه الخامس : أنّ التشبيه ليس له ضابطٌ يضبطه ، ولذلك نرى أنّ كل فرقة من الفرق الكلامية يرمون الفرق الأخرى (بالتشبيه) في حال أنّ تلك الفرق يتبرؤون منه . فما من أحدٍ من نفاة شيء من الأسماء والصفات إلا أنه يسمّي المثبت لها (مشبهاً) . ولقد نصّ شيخ الإسلام في أكثر من موضع أنّ هذا اللفظ لفظ مشترك مجمل ، ليس له حدّ محدود[٢] .

فمن أنكر أسماء الله تعالى وصفاته بالكلية - كالفلاسفة وغلاة الجهمية - سمّى من أثبت هذه الأسماء (مشبهاً) ، ومن أثبت الأسماء ونفى الصفات كلها - كالمعتزلة - سمّى من أثبت بعض هذه الصفات (مشبهاً) ، ومن أثبت بعض الصفات وأنكر البعض - كالأشاعرة والماتريدية - سمّى أهل السنة المثبتين لجميع الصفات (مشبهاً) .

وهذا التناقض من أوضح الدليل على تحيّر المتكلمين وجهلهم في هذا الباب .

الوجه السادس : أنّ التشبيه - على حدّ زعمهم - واقعٌ من جميع المتكلّمين لا محالة . فإنّ الذي يثبت بعض الصفات قد شبّه الله تعالى بخلقه في هذه الصفات ، والذي يثبت الأسماء دون الصفات قد شبّه الله تعالى بخلقه كذلك ، إذ لا تجد في الشاهد ما هومسّمى بهذه الأسماء إلا ما هوجسم .

وإن كان ممّن ينفي الأسماء والصفات ، فقد شبّه الله تعالى بالمعدومات

---

(١) انظر : درء التعارض (٥/ ١٨٢-١٨٣) .

(٢) انظر على سبيل المثال : بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٧) ، و: درء التعارض (٧/ ١٨٣) .

حيث قال إنّه ليس بموجود ولا حيّ ولا عليم ولا قدير ، والتشبيه بالمعدومات أقبح من التشبيه بالموجودات .

وإن كان ممن ينفي النفي والإثبات ، ويقول إنّه يمتنع من تسميته موجوداً وغير موجود ، فقد شبّه الله تعالى بالممتنعات ، وهذا أقبح ممّا سبق[١] .

ينشد ابن القيّم في النونية عن الجهم[٢] :

وأتى إلى وصف الرسول لربّه سمّاه تشبيهاً فيا إخواني
بالله من أولى بهذا الاسم من هذا الخبيث المخبث الشيطاني
إن كان تشبيهاً ثبوت صفاته سبحانه فبأكمل ذي شأن
لكن نفي صفاته تشبيهاً بالجامدات وكل ذي نقصان
بل بالذي هو غير شيء وهـ ـو معدوم وإن يفرض ففي الأذهان
فمن المشبّه بالحقيقة أنتم أم مثبت الأوصاف للرحمن

والمقصود : أنّه يمكن بيان بطلان هذا الأصل ببيان أنّ كل مذهبٍ في هذا البابَ يمكن أن يتصف بأنّه (تشبيه) لله تعالى ، إمّا بالموجودات الحيّة ، أوالجمادات ، أوالمعدومات ، أوالممتنعات .

فبهذه الوجوه - وغيرها - يتبيّن بطلان قول جهمٍ في نفي الصفات بناء على أنّه يلزم التشبيه .

الردّ على الأصل الثالث : القول بالتجسيم

من شبهات جهمٍ في نفي الصفات : أنّ إثباتها يستلزم التجسيم .

ويردّ على هذه الشبهة بما ورد في الردّ على الأصل الثاني ، لأنّ

---

(١) انظر : التدمرية (ص ٣٤-٣٧) .

(٢) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/٣٩٩) .

(التجسيم) نوع من أنواع (التشبيه) .

ويضاف إلى ذلك : أنّ هذا اللفظ من الألفاظ التي لم يرد ذكرها في الكتاب والسنة ، وهذه الألفاظ المجملة تشتمل على معانٍ صحيحة ومعانٍ باطلة ، فلا يجوز نفيها أوإثباتها مطلقاً ، بل يوقف اللفظ ويفسّر المعنى .

قال شيخ الإسلام : « وقد يراد بالجسم ما يشار إليه أوما يرى أوما تقوم به الصفات ، والله تعالى يُرى في الآخرة وتقوم به الصفات ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم ، فإن أراد بقوله ليس بجسم هذا المعنى قيل له : هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول ، وأنت لم تقم دليلا على نفيه . وأما اللفظ فبدعة نفياً وإثباتاً ، فليس في الكتاب ولا السنة ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها إطلاق لفظ الجسم في صفات الله تعالى لا نفيا ولا إثباتا ، وكذلك لفظ الجوهر والمتحيز ونحوذلك من الألفاظ التي تنازع أهل الكلام المحدث فيها نفيا وإثباتا »[1] .

ويقول ابن القيّم في أبياتٍ يبيّن تلقيب أهل البدعة لأهل السنة[2] :

كم ذا مشبهة مجسمة نوا ... بته مسبة جاهل فتان

أسماء سميتم بها أهل الحد ... يث وناصري القرآن والإيمان

سميتموهم أنتم وشيوخكم ... بهتاً بها من غير ما سلطان

وجعلتموها سبة لتنفروا ... عنهم كفعل الساحر الشيطان

ما ذنبهم والله إلا أنّهم ... أخذوا بوحي الله والفرقان

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٣٤-١٣٥) .

(٢) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ٣٦٧) .

وأبوا يدينوا بالذي دنتم به ... من هذه الآراء والهذيان
وصفوه بالأوصاف في النصين من ... خير صحيح ثمّ من قرآن
إن كان ذا التجسيم عندكم فيا ... أهلاً به ما في من نكران
أنا مجسّمة بحمد الله لم ... نجحد صفات الخالق الديّان

الردّ على الأصل الرابع : لوازم القول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام

وأمّا ما يتعلّق بالأصل الرابع - وهوقوله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ولوازمه من إنكار الصفات - فقد سبق وأن رددتُ على هذا الأصل وبيّنت فساده بالتفصيل في الباب السابق[١] .

وبقيت نقطة أخيرة لم أتطرّق إليها هناك ، وهي الردّ على قول جهمٍ بنفي التسلسل في الماضي والمستقبل .

ونفي التسلسل أصل هذا الدليل الفاسد - أعني دليل الأعراض وحدوث الأجسام - وجميع المتكلّمين نفوا التسلسل في الماضي ، ولكنّ جمهورهم أثبتوه في المستقبل ما عدا جهماً وأبا الهذيل العلاف[٢] .

ولقد بنى جهم على هذا النفي قوله بعدم دوام أفعال الله تعالى ، وأنّ الله تعالى لم يكن متصفاً بأحكام الصفات ، ممتنعاً بها ، ثمّ تمكّن من الاتصاف بها .

ويمكن الردّ على هذا القول من وجوه :

---

(١) انظر (ص ٣٣٠) وما بعدها من الرسالة .

(٢) ومن أجل ذلك قالوا بفناء الجنة والنار ، أوبفناء حركات أهلهما . انظر (ص ٨٥٩) من الرسالة .

الوجه الأول : أنّ هذا القول ليس له أدنى دليلٍ لا من الكتاب ولا من السنة ، بل آيات الصفات كلّها تخالف هذا الأصل ، وتبيّن أنّ الله لم يزل قادراً عالماً خبيراً سميعاً بصيراً متكلماً ، متصفاً بجميع صفات الكمال .

يقول الله تعالى ﴿ ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ * فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج: ١٥-١٦] .
وهذه الآية تدل على أمور :

منها : أنّه تعالى لم يزل كذلك ، لأنّه ساق ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ، وأنّ ذلك من كماله سبحانه ، فلا يجوز أن يكون عادماً لهذا الكمال في وقتٍ من الأوقات .

ومنها : أنّه إذا أراد شيئاً فعله ، لأنّ (ما) في الآية موصولة عامة ، فمعنى الآية : أنّه يفعل كل ما يريد أن يفعله ، وهذا في إرادته المتعلقة بفعله ، بخلاف الإرادة المتعلقة بفعل العبد .

ومنها : إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال ، فإنّ كل فعل له إرادة تخصّه[١] . وهذه الأدلة صريحة قطعية ، ولا يصح أن تعارض بمثل هذه الشبهات الفلسفية .

الوجه الثاني : أنّ تصوّر ذاتٍ مجرّدة عن الصفات لا وجود له في الخارج وإنما يكون وجوده في الذهن فقط ، « . . . فإنّه لا يمكن وجود شيء قائم بنفسه في الخارج لا يتصّف بصفة ثبوتية أصلًا ، بل فرض هذا في الخارج كفرض عرض يقوم بنفسه لا بغيره . ففرض عرض قائم بنفسه لا صفة له ، كفرض صفة لا تقوم بغيرها ، وكلاهما ممتنع ، فما هوقائم بنفسه فلا بدّ له من صفة ، وما كان صفة فلا بدّ له من قائم بنفسه متصف به »[٢] .

---

(١) انظر : شرح العقيدة الطحاوية (ص ١٣٧) .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/ ٩٩) .

يقول الإمام أحمد عن الجهمية : « فقالوا : لا تكونوا موحّدين أبداً حتى تقولوا : قد كان الله ولا شيء .

فقلنا : نحن نقول قد كان الله ولا شيء ، ولكن إذا قلنا : إنّ الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته ؟

وضربنا لهم في ذلك مثلًا : فقلنا أخبرونا عن هذه النخلة ، أليس لها جذع وكرب ، وليف وسعف ، وخوص وجمار ؟ واسمها شيء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ؟ فكذلك الله - وله المثل الأعلى - بجميع صفاته إله واحد ، لا نقول : إنّه قد كان في وقتٍ ولا يعلم حتى خلق له علماً فعلم ، والذي لا يعلم هوجاهل . ولكن نقول : لم يزل الله عالماً قادراً لا متى ولا كيف . . . وهوبجميع صفاته إله واحد »(١) .

الوجه الثالث : أنّ لفظ (التسلسل) لفظ مجمل ، لم يرد إثباته أونفيه في الكتاب أوالسنة ، وهوينقسم إلى واجبٍ وممتنع وممكنٍ . **فالتسلسل الواجب** : هوما دلّ عليه العقل والشرع من دوام أفعال الربّ تعالى في الأبد والأزل ، فلم يكن الله تعالى قطّ في وقتٍ من الأوقات معطلًا عن أسمائه وصفاته . **والتسلسل الممتنع** : هوالتسلسل في المؤثرين ، وهوأن يكون مؤثرون كل واحدٍ منهم استفاد تأثيره ممّا قبله لا إلى غاية ، وهذا النوع منعه جميع العقلاء .

والتسلسل الممكن : هوفي مفعولات الله تعالى ، فالفعل ممكن له من الأزل إلى الأبد ، وله أن يفعل ما يشاء من الخلق والإرادة وغير ذلك ،

---

(١) الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٣٤) . ويلاحظ أنّ الإمام - في هذا الكلام المختصر - ردّ على شبهة التركيب كذلك .

وهذا اختلف العلماء فيه[١] .

الوجه الرابع : أنّ قوله بامتناع وجود حوادث لا أوّل لها باطل ، فإنّه يلزم منه امتناع حدوث العالم . وبما أنّ العالم حادث ، بطل قوله بامتناع وجود حوادث لا أوّل لها .

وتوضيح ذلك : أنّ الحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثاً ، فلا بدّ أن يكون ممكناً ، والإمكان ليس له وقت محدود ، وما من وقتٍ يقدر إلا والإمكان ثابت فيه ، فليس لإمكان الفعل وجوازه وصحته مبدأ ينتهي إليه . وهذا يلزم منه أنّ الفعل ممكن جائز صحيح ، فيلزم منه أنّ الربّ قادرٌ على ذلك الفعل ، فيلزم جواز حوادث لا نهاية لأولها[٢] .

وبعبارة أخرى : إذا كان الفعل ممتنعاً ، فالممتنع لا يمكن أن يوجد ، وإلا لم يكن ممتنعاً . فإذا وجد الفعل ، دلّ على إمكان وجوده . ولأنّه ثبت حدوث العالم ، ثبت أنّه ممكن ، وليس بممتنع .

فإذا كان ممكناً في وقت كذا ، فيكون كذلك ممكناً في وقتٍ قبله أوبعده إذ لا يوجد أمر يخصّص كونه ممكناً في وقتٍ دون وقت .

فإذا كان ممكناً قبله أوبعده ، يلزم أنّ الربّ كان قادراً على حدوثه ، فيلزم دوام الإمكان ، ومن ثمّ يلزم وجود حوادث لا أوّل لها .

وبهذا كلّه ، تبيّن أنّ الجهم بن صفوان بنى نظريته في باب الأسماء والصفات على أصول وهمية وعقليات فاسدة ، لا يدلّ عليها العقل ولا النقل .

---

(١) انظر : شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ (ص ١٣٥) .

(٢) انظر : منهاج السنة (١/١٥٨-١٥٩) .

المبحث الثاني

مقالته في صفتي العلوّ والاستواء

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : مقالة الجهم بن صفوان في صفتي العلوّ والاستواء

المسألة الثانية : أصل هذه المقالة

المسألة الثالثة : حقيقة هذه المقالة .

المسألة الأولى

مقالة الجهم بن صفوان في صفتي العلوّ والاستواء

لقد أنكر جهم بن صفوان علوّ الله تعالى على خلقه واستواءه على عرشه جلّ وعلا .

وسبب ذلك أمران :

الأمر الأول : الحيرة والشكّ التي أوقعته فيها مجادلته للسمنية ، فقد سبق وأن ذكرنا أنّه تجادل مع السمنية ، فقالوا له : « صف لنا ربك الذي تعبده » . فدخل البيت لا يخرج مدة ، وفي رواية : قال لهم : « أجلوني » ، فأجلوه ، ثم خرج عليهم بعد أيام ، فقال : « هو هذا

الهواء ، مع كل شيء ، وفي كل شيء ، ولا يخلومنه شيء »[(١)] .

الأمر الثاني : استحكام آراء الفلاسفة في عقله ، ممّا جعله يعتقد آراءهم ثم يستدلّ لها من كتاب الله تعالى . يقول الإمام أحمد عن الجهم أنه « وجد ثلاث آيات في كتاب الله عز وجل من المتشابه ، قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] ، وقوله : ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] وقوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] . فبنى أصل كلامه على هذه الثلاث الآيات ، ووضع دين الجهمية ، . . . وتأوّل كتاب الله على غير تأويله »[(٢)] . ومن المعلوم أنّ آية سورة الأنعام من أدلة القائلين بنفي العلوّ .

يقول الإمام أحمد عنه إنّه يصف الله تعالى بأنه « ليس كمثله شيء من الأشياء ، وهوتحت الأرضين السبع كما هوعلى العرش ، ولا يخلومنه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان »[(٣)] .

ويقول الدارمي : « وادعى المعارض أيضاً أنّه ليس لله حدّ ولا غاية ولا نهاية . وهذا هوالأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته ، واشتق منها أغلوطاته ، وهي كلمة لم يبلغنا أنّه سبق جهماً إليها أحد من العالمين ، فقال له قائل ممن يحاوره : قد علمت مرادك بها أيّها الأعجمي ، وتعني أنّ الله لا شيء لأن الخلق كلهم علموا أنّه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء

---

(١) شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٤٢٤) ، وقد سبق .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٠٢-١٠٤) ، ورواه ابن بطة في الإبانة ، كتاب الردّ على الجهمية (٢/ ٨٧-٨٩) ، مع اختلاف يسير في بعض ألفاظه ، وقد سبق مراراً .

(٣) الردّ على الجهمية (ص ١٠٥) .

إلا وله حدّ وغاية وصفة ، وأن لا شيء ليس له حدّ ولا غاية ولا صفة . فالشيء أبداً موصوف لا محالة ، ولا شيء يوصف بلا حدّ ولا غاية ، وقولك (لا حد له) يعني أنّه لا شيء »[١] .

وقال أيضاً : « وزعمت أيها المعارض أنّ الله لم يصف نفسه أنّه بموضع دون موضع ، ولكنه بكل مكان ، وتأولتَ في ذلك بما تأول به جهم بن صفوان قبلك ، فقلتَ « ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾ [المجادلة: ٧] الآية »[٢] . وقال : « وأمّا قولك : لا يوصف بأين ، فهذا أصل كلام جهم »[٣] .

وقال الملطي إنّ جهماً أنكر أن يكون الله في السماء دون الأرض ، وقد دلّ الله في كتابه أنّه في السماء دون الأرض[٤] ، وقال أيضاً : « أنكر جهم أن الله استوى إلى السماء »[٥] .

وأمّا إنكاره استواء الله تعالى على العرش ، فثبت أنّ الجهم بن صفوان قرأ سورة طه فلما بلغ : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، قال :

---

(١) نقض عثمان بن سعيد (ص ٥٧) ، ويلاحظ أنّ إطلاق (الحدّ) و(الغاية) على الله تعالى ممّا أنكره بعض العلماء على الإمام الدارمي ، إذ ليس لهذين اللفظين أصل في الكتاب والسنة .

(٢) نفس المصدر (ص ٢٣١) .

(٣) نفس المصدر (ص ٢٩٣) .

(٤) انظر : التنبيه والردّ (ص ١٠١) .

(٥) نفس المصدر (ص ١٢٧) .

« أما والله لووجدت سبيلًا إلى حكّها ، لحككتها من المصحف »[1] .

وعن مكّي بن إبراهيم أنّه قال : « دخلَتْ امرأة جهم على امرأتي أمّ إبراهيم - وكانت امرأة ديدانية تبدوأسنانها - فقالت : ياأمّ إبراهيم ! إنّ زوجك هذا الذي يحدّث عن العرش ، العرش ، من نجّره ؟ فقالت لها : « نجّره الذي نجّر أسنانك هذه ! »[2] وعن الأصمعي أنّه قال : « قدمت امرأة جهمٍ ، فقال رجل عندها : الله على عرشه ، فقالت : محدودٌ على محدودٍ » . فقال الأصمعي : « هي كافرة بهذه المقالة »[3] .

وقال الدارمي ، يخاطب المريسي : « وكذلك تأولْتَ في العرش كما تأول جهم بن صفوان ، وكتبتَ عن بعض علمائك وزعمائك ولم تصرح باسمه أن تفسير قوله ﴿ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [الفرقان: ٥٩] استولى عليه »[4] .

وقال الملطي : « قال أبوعاصم بن أصرم : وقد أنكر جهم أن يكون الله على العرش . . . »[5] وقال أيضاً : « قال أبوعاصم : وأنكر جهم أن

---

(١) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ٢٠) ، و: الردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩٢) .

(٢) الردّ على الجهمية لابن بطة (٣/ ١٨٩) ، وقد سبق .

(٣) مختصر العلوّ للذهبي ، اختصار الألباني (ص ١٧٠ ، أثر ١٨٩) ، وقد سبق .

وهذه المقالات ، وإن كانت لزوجة جهمٍ ، إلا أنّها كانت داعية إلى قول جهمٍ كما نبّه على ذلك بعض أهل العلم . انظر : ذمّ الكلام وأهله للهروي (٥/ ١٢٠) ، فلا شكّ أنّها أخذت هذه الأفكار عنه .

(٤) نقض عثمان بن سعيد (ص ٣١٩) .

(٥) التنبيه والردّ (ص ٩٧) .

يكون لله كرسي »[١] .

وقال عبد القادر الجيلاني إنّ جهماً كان يقول : « إنّه تعالى لم يتكلّم ولا يعرف له مكان وليس له عرش ولا كرسي ولا هوعلى العرش »[٢] .

ويؤيّد هذا ما ذكره بعض العلماء المتقدّمين عن الجهمية أنّهم قالوا في قوله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] أنه استولى[٣] . وقال ابن أبي شيبة : « ذكروا أنّ الجهمية يقولون إنّه ليس بين الله عزّ وجلّ وبين خلقه حجاب ، وأنكروا العرش ، وأن يكون هوفوقه وفوق السماوات ، وقالوا إن الله في كلّ مكان ، وأنّه لا يتخلص من خلقه ولا يتخلص الخلق منه إلا أن يفنيهم فلا يبقى من خلقه شيء ، وهومع الآخر فالآخر من خلقه ممتزج به ، فإذا أفنى خلقه تخلص منهم وتخلصوا منه »[٤] . وقال

ابن خزيمة : « زعمت الجهمية أن الله مع الإنسان وأسفل منه وفي الأرض السابعة السفلى ، كما هوفي السماء السابعة العليا . . .وأنّ الله في الدنيا كهوفي السماء »[٥] . وقال أبوالحسن الأشعري : « وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن قول الله عزّ وجل ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] أنّه استولى وملك وقهر ، وأنّ الله عز وجل في كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله عز وجل على عرشه ، كما قال أهل

---

(١) نفس المصدر (ص ١٠٠) .

(٢) الغنية (ص ١١٤) .

(٣) انظر : الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ص ٣٦) .

(٤) كتاب العرش وما روي فيه (ص ٤٩) .

(٥) كتاب التوحيد (٢/ ٨٩٢-٨٩٣) .

الحق . . . »[١] .

وخلاصة ما سبق أنّ الجهم بن صفوان ادّعى :

١ - أنّ الله تعالى ليس في السماء ، بل هوفي كلّ مكان ، كالهواء

٢ - أنّه تعالى لا يوصف بـ(أين)

٢ - أنّه تعالى ليس له عرش ولا كرسي

٣ - أنّ معنى كونه تعالى استوى على العرش ، أي : استولى عليه[٢] .



---

(١) الإبانة (ص ٩٨) .

(٢) وهنا وقفة مع هذا التأويل : فهل تأويله الاستواء بالاستيلاء يلزم منه إثباتٌ للعرش ، أم هناك خطأ في نقل كلام العلماء عنه؟ الذي يظهر - والعلم عند الله - أنّ تأويله للاستواء لا يعني أنّه يثبت لله عرشاً ، بل أراد جهم - كغيره من المتكلّمين - نفي استواء الله تعالى بأي وسيلة وبأي حجة كان ، فلذلك مرّة أنكر أن يكون لله تعالى عرش ، ومرّة فسّر الاستواء بالاستيلاء . وهذا هودأب كثيرٍ من المتكلّمين بعده .

المسألة الثانية

أصل هذه المقالة

إنّ القول بحلول الربّ في خلقه ليس من مخترعات الجهم بن صفوان ، بل سبقه إلى ذلك بعض الأمم والشعوب .

فقد وقع بعض الهندوس في نفي علوّ الله تعالى ، حيث جاء في كتابٍ من كتبهم المقدّسة المسمّى بـ (باتنجل) أنّ معبودهم : « له العلوّ التام في القدر ، لا المكان ، فإنّه يجلّ عن التمكنّ »(١) . ومن المعلوم أنّ السمنية كانت متأثرة بديانات الهند لأنّهم كانوا من أهلها .

كما وقع بعض فلاسفة الصابئة في هذا القول كذلك .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « فلما كان منتهى الفلاسفة الصابئة وأعلى علمهم هوالوجود المطلق ، وكان أصل التجهم وتعطيل صفات الرب إنما هومأخوذ عن الصابئة ، وكان هؤلاء الاتحادية في الأصل جهمية . . . صار بينهم وبين الصابئة نسب : صار معبودهم وإلههم هوالوجود المطلق ، وزعموا أن ذلك هوالله ، مضاهاة لما عليه خلق من قدماء الفلاسفة »(٢) .

كما وُجدت هذه النظرية عند بعض فلاسفة اليونان قبل زمن سقراطس ، فكان منهم فريق يرون أنّ المادة والطبيعة متكوّنة من اللاهوت نفسه(٣) .

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أومرذولة ، للبيروني (ص ٢٠) .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢/ ٩١-٩٢) .

(٣) انظر : مقدمة في علم الفلسفة لسولومون :
Introducing Philosophy , by Solomon (p . 51)

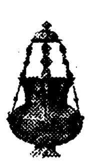
وأشار إلى هذا التأثر ابن القيّم ، حيث أنشد في نونيته أنّ الجهم كان يقول - بلسان الحال لا بلسان المقال ، كما يظهر من السياق[١] :

ولنا الأئمة كالفلاسفة الألى لم يعبأوا أصلاً بذي الأديان
منهم أرسطوثم شيعته إلى هذا الأوان وعند كل أوان
ما فيهم من قال إن الله فو ق العرش خارج هذه الأكوان
كلا ولا قالوا بأنّ إلهنا متكلّم بالوحي والقرآني

أمّا الحلول الخاص - أعني حلول اللاهوت في الناسوت في جسمٍ ما - فهذا قاله كثير من الطوائف والأديان ، وأشهرهم النصارى ، حيث ادّعوا ذلك في عيسى ، ولذلك شبّه الإمام أحمد قول جهمٍ هذا وحججه بحجج النصارى[٢] .

وكان يوحنّا الدمشقي يقول بالحلول ، فقال إنّ الربّ ليس بأبعاض ، ولا يتجزأ ، ولا في مكان دون مكان ، بل هوفي كلّ مكان ، ولا يعني هذا أنّ جزءه في مكان والجزء الآخر في مكان ، بل هوبكل ذاته في كل مكان[٣] .

وبهذا يظهر - والعلم عند الله تعالى - أنّ جهماً تأثر بهؤلاء أوبعضهم في قوله بالحلول ، وإن لم نستطع أن نجزم بذلك لقلة المعلومات لدينا .



---

(١) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ٩٢) .
(٢) انظر : الردّ على الجهمية (ص ٥٩) .
(٣) Orthodox Faith , Book One (p . 198)

المسألة الثالثة

حقيقة هذه المقالة

إن حقيقة قولهم في نفي علوّ الله تعالى هوإنكار وجوده ، كما صرح بذلك كثير من الأئمة .

قال علي بن عاصم : « احذر من المرّيسي وأصحابه ، فإن كلامهم يستجلب الزندقة (وفي رواية : أبوجاد الزنادقة) ، وأنا كلمت أستاذهم جهماً فلم يثبت لي أن في السماء إلهاً »[١] . وفي رواية أخرى قال : « ناظرت جهماً فلم يثبت لي أنّ في السماء رباً ، جلّ ربنا عز وجل وتقدس »[٢] .

وقد نقل الآجري عن عبد الرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد القطّان أنّهما قالا : « الجهمية تدور [على] أن ليس في السماء شيء »[٣] . وفي رواية ، أنّه ذكر جهم والمرّيسي أمام عبد الرحمن بن مهدي ، فقال : « تدري إلى أي شيء يذهبون ؟ إلى أنّه ليس - وأشار بيده إلى السماء - أي ليس إله »[٤] .

وعن حماد بن زيد أنّه قال « إنّ هؤلاء الجهمية إنّما يقولون : ليس في السماء شيء »[٥] .

---

(١) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ١١) ، والردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ١٠٧) .

(٢) كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (ص ١٦٨) .

(٣) الإبانة ، كتاب الردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ٥٦) .

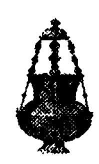
(٤) رواه عبدالله بن أحمد في السنة (١/ ١٥٧) وابن بطة في الردّ على الجهمية (٢/ ٩٥) .

(٥) رواه البخاري في خلق أفعال العباد(ص ٧) ، وابن بطة في الرد على الجهمية (٢/ ٩٥) .

وعن وهب بن جرير أنه قال : « إياكم ورأي جهم ، فإنّهم يحاولون أنه ليس شيء في السماء ، وما هوإلا من وحي إبليس ، ما هوإلا الكفر »(١) .

وقيل لعبد الله بن المبارك : يا أبا عبد الرحمن ، قد خفت الله من كثرة ما دعوت على الجهمية . فقال له : « لا تخف ، فإنهم يزعمون أنّ إلهك الذي في السماء ليس بشيء »(٢) .

وقال يزيد بن هارون عن الجهمية : « هم كفار لا يعبدون شيئاً »(٣) .



---

(١) العلو للذهبي مع اختصاره للألباني (ص ١٧٠) .

(٢) رواه عبد الله بن أحمد في السنة (١/ ١٥٧) ، وابن بطة في الرد على الجهمية (٢/ ٩٥) .

(٣) الرد على الجهمية لابن بطة (٢/ ١٠٠) .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

وسيكون الكلام في هذا المطلب منحصراً في ثلاث مسائل .

المسألة الأولى : إثبات علوّ الله تعالى على خلقه .

المسألة الثانية : إثبات أنّ لله عرشاً وكرسياً وأنّه تعالى استوى على العرش .

المسألة الثالثة : الردّ على أدلة جهم في نفي العلوّ والاستواء .

المسألة الأولى

إثبات علوّ الله تعالى على خلقه

إنّ علوّ الله تعالى على خلقه - علوّ القهر وعلوّ القدر وعلوّ الذات - ثابت بجميع أنواع الدلالات ، بل علوّ الله تعالى من أظهر وأبين صفاته ، فقد وصف الله تعالى نفسه بهذه الصفة في مئات الآيات ، ووصفه الصادق المصدوق ﷺ في كثير من الأحاديث ، وأجمع جميع المسلمين الذين بقوا على فطرتهم ، بل وجميع الشرائع والأمم ، على ذلك ، كما دلّ على هذه الصفة الفطرة والعقل .

ينشد ابن القيّم في نونيته[1] :

يا قومنا والله إن لقولنا ألفا تدلّ عليه بل ألفان

عقلاً ونقلاً مع صريح الفطرة الأ ولى وذوق القرآن

(١) نونية ابن القيم (١/ ٢٤٩) - مع شرح الهراس .

كل يدل بأنّه سبحانه فوق السماء مباين الأكوان
أترون أنّا تاركوا ذا كله لحباجع التعطيل والهذيان

وليس الغرض هنا التفصيل في بيان جميع هذه الدلالات ، بل يكتفى ببيان بعضها .

والنصوص الواردة المتنوعة المحكمة على علوالله على خلقه وكونه فوق عباده تقارب عشرين نوعاً من الأدلة ، والآيات الدالة على ذلك في كتاب الله تعالى تزيد على ألف ، بل ألفين ، كما ذكر ابن القيّم(١) .

ومن هذه الأنواع :

أولًا : التصريح بالفوقية مقرونا بأداة (من) المعينة للفوقية بالذات كقوله تعالى ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ [النحل: ٥٠] .

ثانياً : ذكرها مجردة عن الأداة كقوله تعالى ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام: ١٨] .

ثالثاً : التصريح بالعروج إليه نحو﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ [المعارج: ٤] .

رابعاً : التصريح بالصعود إليه كقوله تعالى ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ [فاطر: ١٠] .

خامساً : التصريح بالعلوالمطلق والدال على جميع مراتب العلو ذاتا وقدرا وشرفا كقوله تعالى ﴿ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] .

وغير ذلك من الأدلة الكثيرة الصريحة في كتاب الله جلّ وعلا .

---

(١) ذكر هذه الأنواع الإمام ابن القيّم في نونيته (١/١٩٨-٢٤٩) ، ولخّصها ابن أبي العزّ في شرحه للطحاوية (ص ٢٨٥-٢٨٧) .

وأمّا في السنة المطهّرة ، فمن أصرح ما ورد في هذا المعنى هوالحديث المشهور المعروف بـ (حديث الجارية) . فعن معاوية بن الحكم رضي الله عنه أنّه قال : « بَيْنَمَا جَارِيَةٌ لِي تَرْعَى غُنَيْمَاتٍ لِي فِي قِبَلِ أُحُدٍ وَالْجَوَّانِيَّةِ فَاطَّلَعْتُ عَلَيْهَا اطِّلَاعَةً ، فَإِذَا الذِّئْبُ قَدْ ذَهَبَ مِنْهَا بِشَاةٍ وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ يَأْسَفُ كَمَا يَأْسَفُونَ لَكِنِّي صَكَكْتُهَا صَكَّةً ، فَعَظُمَ ذَلِكَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

قُلْتُ : أَلا أُعْتِقُهَا ؟

قَالَ : ابْعَثْ إِلَيْهَا .

قَالَ : فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا ، فَجَاءَ بِهَا .

فَقَالَ : أَيْنَ اللَّهُ ؟

قَالَتْ : اللَّهُ فِي السَّمَاءِ .

قَالَ فَمَنْ أَنَا ؟

قَالَتْ : أَنْتَ رَسُولُ اللَّه .

قَالَ : أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ »(١) .

---

(١) الحديث رواه بهذا اللفظ - أعني بإثبات لفظ الجلالة في الجواب - أحمد في مسنده (٣٩/ ١٨١ ، حديث ٢٣٧٦٥ ، و٢٣٧٦٢) . ورواه كذلك مسلم في صحيحه ، كتاب الصلاة ، باب تحريم الكلام في الصلاة ، (٥/ ٢٣ ، حديث ١١٩٩) ، وأبوداود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب تشميت العاطس (حديث ٩٣٠) ، والنسائي في سننه ، كتاب السهو، باب الكلام في الصلاة (حديث ١٢١٧) ، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ٢٨٧-٢٨٩) والطبراني في المعجم الكبير (١٩/ ٩٣٧) ، والبيهقي في السنن (١٠/ ٥٧) ، وغيرهم كثير .

أمّا الطعن الذي يوجّه إلى هذا الحديث من أنّ هذا اللفظ ليس هوالمحفوظ ، =

فشهد لها رسول الله ﷺ بالإيمان بهذا التصريح . وفي الحديث إثبات جواز سؤال : « أين الله ؟ » .

يقول ابن كلّاب : « فرسول الله ﷺ ، وهوصفوة الله من خلقه ، وخيرته من بريّته ، وأعلمهم جميعاً به ، يجيز السؤال بأين ، ويقوله ، ويستصوب قول القائل : إنّه في السماء ، ويشهد له بالإيمان عند ذلك ، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين زعموا ، ويحيلون القول به ، ولوكان خطأً كان رسول الله ﷺ أحق بالإنكار له ، وكان ينبغي أن يقول لها : (لا تقولي ذلك ، فتوهمين أنّ الله عزّ وجلّ محدود ، وأنّه في مكان دون مكان ، ولكن قولي : إنّه في كل مكان ، لأنّه الصواب دون ما قلت) . كلا : لقد أجازه رسول الله ﷺ مع علمه بما فيه ، وأنّه أصوب الأقاويل والأمر الذي يجب الإيمان لقائله ، ومن أجله شهد لها بالإيمان حين قالته ، فكيف

= وأنّه ورد بلفظ آخر هواللفظ الصحيح ، وهوسؤاله ﷺ الجارية عن الشهادتين فهذا ليس بشيء ، لأنّ الحديث الثاني حديث آخر تماماً ، لا علاقة له بهذا الحديث ، فهومن مسند شريد بن سويد ، وفيه أنّه ﷺ قال : « أتشهدين أن لا إله إلا الله . . .إلخ » ، وخرّجه أحمد في المسند (حديث ١٧٩٤٥) ، وأبوداود مختصراً (حديث ٩٣١) . وروى هذه القصة من مسند أبي هريرة باللفظين - أعني استفساره ﷺ للجارية (أين الله) ، وسؤاله لها عن الشهادتين (انظر : مسند الإمام أحمد ، حديث ٧٩٠٦) ، فضعّف بعضهم رواية (أين الله) بحجة أنّ فيه راوياً اختلط في آخر عمره . ويقال لهم : إنّ حديث معاوية بن الحكم صريح في هـذا الإثبات ، ولم يختلف رواته في لفظ القصـة وأنّ النبي ﷺ سألها « أين الله » ، وأمّا الحديثان الآخران - على فرض تضعيف اللفظ المذكور - فهما لقصة أخرى وقعت لشريد بن سويد ، فلا يستدلّ بهما على تضعيف هذه الرواية .

يكون الحقّ في خلاف ذلك ، والكتاب ناطق به وشاهد له ؟ »[١] .

وأمّا أقوال السلف في هذا الباب وإجماعهم على ذلك ، فأكثر من أن يحصر ، وقد جمع الإمام ابن القيّم جملة من ذلك في كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية)[٢] ، وكذلك الذهبي في كتابه (العلوّ للعليّ الغفّار)[٣] ويكفي هنا قول الأوزاعي حيث قال : « كنّا نقول ، والتابعون متوافرون : إنّ الله عزّ وجل فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به من صفاته »[٤] .

وأمّا إثبات هذه الصفة العظيمة بالعقل ، فإنّه لا ريب أنّ الله جلّ وعلا لما خلق الخلق لم يخلقهم في ذاته المقدسة ، تعالى الله عن ذلك ، فإنّه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد . فتعين أنه خلقهم خارجاً عن ذاته ، ولولم يتصف سبحانه بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفاً بضد ذلك ، لأن القابل للشيء لا يخلومنه أومن ضده . وضد الفوقية السفول ، وهومذموم على الإطلاق . وإن أنكروا أنّه تعالى قابل للفوقية ، قيل : لولم يكن قابلًا للعلووالفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها . فمتى أقررتم بأنه ذات قائم بنفسه غير مخالط للعالم وأنه موجود في الخارج ، متى أقررتم بذلك فقد علم العقلاء كلهم بالضرورة أن ما كان

---

(١) نقل هذا عن ابن كلاب شيخ الإسلام ابن تيمية في درء التعارض (٦/ ١٩٣-١٩٤) .

(٢) انظر : اجتماع الجيوش الإسلامية (٢/ ١١٨-٣٠٠) .

(٣) وقد اختصر الكتاب وحققه وخرج أحاديثه وآثاره الشيخ الألباني في (مختصر العلو) ، فليراجع (ص ١٢٨-٢٢١) . وأصل الكتاب مطبوع متداول كذلك .

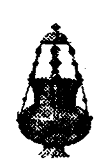
(٤) العلوّ للذهبي اختصار الألباني (ص ١٣٧) .

وجوده كذلك فهوإما داخل العالم وإما خارجٌ عنه .

وإذا كانت صفة العلووالفوقية صفة كمال لا نقص فيها ، ولا تستلزم نقصاً ، ولا توجب محذوراً ، ولا تخالف كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ، فنفي حقيقتها يكون عين السفه والباطل والمحال الذي لا تأتي به شريعة أصلًا ولا توافق عليه العقول السليمة والفطر المستقيمة(١) .

وأمّا دليل الفطرة ، فإنّ الخلق جميعاً ، عربهم وعجمهم ، مسلمهم وكافرهم ، بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم عند الدعاء ، ويقصدون جهة العلوّ بقلوبهم عند التضرّع إليه تعالى ، وكفى بهذا دلالة على علوّ الله على خلقه(٢) .

فثبت علوّ الله تعالى على خلقه بالكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والعقل ، والفطرة .



---

(١) انظر : شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ٢٨٥) ، وكذلك نونية ابن القيّم فإنّه أصل هذا الكلام (١/ ٢٩٣) .

(٢) انظر : شرح الطحاوية لابن أبي العزّ (ص ٢٨٣) .

المسألة الثانية

إثبات أنّ لله عرشاً وكرسياً وأنّه تعالى استوى على العرش

ثبت بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة أنّ لله تعالى عرشاً وكرسياً ، وهما من أعظم آياته وأجلّ مخلوقاته ، وأنّ الله تعالى استوى على عرشه .

فقد ذكر الله تعالى عرشه في القرآن في عشرين موضعاً ، كلّها في سياق المدح وبيان جلالته وعظمته ، كقوله تعالى : ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡكَرِيمِ ﴾ [المؤمنون: ١١٦] ، وقوله : ﴿ سُبۡحَٰنَ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الزخرف: ٨٢] . وممّا يؤكد حقيقة العرش وأنّه جسم مخلوق : وصفه بعدة أوصاف لا يحتمل معها المجاز ، فقد بيّن الله تعالى أنّ عرشه على الماء ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ ﴾ [هود: ٧] ، وأنّ الملائكة حافين حوله ﴿ وَتَرَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنۡ حَوۡلِ ٱلۡعَرۡشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡۚ ﴾ [الزمر: ٧٥] ، وأنّ العرش يحمله عدد من الملائكة ﴿ ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ ﴾ [غافر: ٧] ، ويوم القيامة يحمله ثمانية ﴿ وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ﴾ [الحاقة: ١٧] . ووُصف العرش بأنّه مجيد ﴿ ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ ﴾ [البروج: ١٥] - وهذا على قراءة الخفض[1] . وبأنّه كريم ﴿ فَتَعَٰلَى

---

(١) وهي قراءة حمزة والكسائي . راجع : تقريب المعاني في شرح حرز الأماني لأبي الفرج (ص ٤٤٤) .

﴿ ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴾ [المؤمنون: ١١٦] ، وغير ذلك من الأوصاف الدالة على حقيقة العرش .

ووصف الله تعالى نفسه بأنّه مستوعلى عرشه في سبع آيات من كتابه الحكيم ، كلّ هذه الآيات في سياق المدح وبيان عظمته وجبروته ، مثل قوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾ [الرعد: ٢] ، وقوله تعالى ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾ [الفرقان: ٥٩] ، وغير ذلك من الآيات .

وورد الكرسي في آية واحدة ، وسمّيت الآية به لشرفه ، وهي قوله تعالى في آية الكرسي : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] . وهذه الآية أعظم آية في كتاب الله جلّ وعلا كما قال النبي ﷺ في حديث أبيّ بن كعب رضي الله عنه المشهور(١) .

كما ورد الكرسي في عدّة أحاديث منها : حديث أبي ذرّ رضي الله عنه مرفوعاً : « مَا السَّمَوَاتُ السَبْعُ في الكُرْسِيّ إلا كَحلْقَةٍ مُلْقَاةٍ بِأَرْضٍ فَلاةٍ ، وفَضْلُ العَرْشِ عَلَى الكُرْسِيِّ كَفَضْلِ تِلكَ الفَلاةِ عَلَى تِلكَ الحَلْقَةِ »(٢) .

---

(١) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الصلاة ، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي (٦/ ٣٣٤ ، حديث ١٨٨٢) .

(٢) رواه ابن أبي شيبة في كتاب العرش (ص ٧٧) ، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص ٥١١) ، وغيرهما . والحديث مروي بعدة أسانيد كلّها لا تخلو من مقال ، ولكن صحّح الحديث بمجموع طرقه الألباني في الصحيحة (١/ ٢٢٣ ، رقم ١٠٩) .

وثبت عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّه قال : « الكرسي موضع القدمين والعرش لا يقدر قدره إلا الله »[١] . وهذا ، وإن كان موقوفاً على ابن عباس ، إلا أنّ له حكم الرفع لأنه من الأمور الغيبية والتي لا مجال للاجتهاد فيها .

وذكر ابن أبي شيبة أنّ سبب تأليفه لكتابه (كتاب العرش وما روي فيه) هوالردّ على الجهمية ، ثم ساق في هذا الكتاب نحومائة رواية لإثبات العرش[٢] .

كما أجمع السلف على إثبات العرش والكرسي واستواء الله تعالى على العرش .

قال المزني أنّ الله تعالى « عالٍ على عرشه في مجده بذاته »[٣] . وقال ابن أبي شيبة : « ثم تواترت الأخبار أنّ الله تعالى خلق العرش فاستوى عليه بذاته »[٤] ، وقال الطحاوي : « والعرش والكرسي حقّ »[٥] ، وقال الملطي : « من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر به أجمع ، فمن أنكر العرش فقد كفر به أجمع ، ومن أنكر العرش فقد كفر بالله ، وجاءت

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في كتاب العرش (ص ٧٨) ، والدارمي في ردّه على المريسي (ص ١٩٦) ، والحاكم في المستدرك (٢/ ٢٨٢) . وصحّحه الحاكم على شرط الشيخين ووافقه الذهبي ، وصحّحه الألباني في تخريجه لشرح العقيدة الطحاوية (ص ٢٧٩) .

(٢) انظر : كتاب العرش وما روي فيه (ص ٤٩ وما بعدها) .

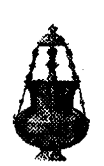
(٣) شرح السنة (ص ٧٥) .

(٤) كتاب العرش (ص ٥١) .

(٥) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ (ص ٢٧٧) .

الآثار بأنّ لله عرشاً وأنّه على عرشه »[١] ، وقال الآجري : « إنّ الله عزّ وجلّ على عرشه ، فوق سماواته ، وقد أحاط علمه بكل شيء »[٢] ، وقال ابن أبي زمنين : « ومِن قول أهل السنة أنّ الله عزّ وجلّ خلق العرش واختصه بالعلوّ والارتفاع فوق جميع ما خلق ، ثمّ استوى عليه كما شاء . . . ومِن قول أهل السنة ، أنّ الكرسي بين يدي العرش وأنّه موضع القدمين »[٣] ، ويقول العكبري إنّ من أصول مذهب أهل السنة أنّ الله تعالى « . . .على عرشه بائن من خلقه »[٤] ، ويقول الصابوني : « وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف رحمهم الله لم يختلفوا في أنّ الله تعالى على عرشه ، وعرشه فوق سماواته »[٥] ، وغير ذلك من الآثار الكثيرة في هذا الباب .

فبهذه الأدلة وغيرها ، نثبت لله تعالى عرشاً وأنّه استوى عليه ، ونثبت له كرسياً كما وردت به الأخبار .



---

(١) التنبيه والردّ (ص ٩٧) .

(٢) الشريعة (٧٦/٢) .

(٣) أصول السنة (ص ٩٦) .

(٤) الشرح ولإبانة (ص ٢٠٧) .

(٥) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص ٣٧) .

المسألة الثالثة

الردّ على أدلة جهمٍ في نفي العلوّ والاستواء

إنّ أصل منشأ ضلال جهمٍ في هذا الباب هوتأثره بالسمنية بعد مناظرته لهم ، فتحيّر وتاه وأجاب بما فيه ضلال وإضلال . فكان أصل قولهم أنّ الموجود لا بدّ أن يكون محسوساً بإحدى الحواس ، فلما عجز جهمٌ عن الجواب السليم لهذه الشبهة ، « . . . عدل عن ذلك وادّعى وجود موجود لا يمكن إحساسه ، وهوالروح ، وهذا هوقول المتفلسفة المشائين فيها . . . ولهذا ألزمته هذه الحجة أن يصف الربّ تعالى وتقدّس من الحلول والاتحاد بنحو ما قالته النصارى في المسيح ، لكن أولئك خصّوه بالمسيح ، والجهمية تطلقه في الموجودات ، فقولهم : في كل مكان ، نظير قول النصارى : إنّه حال في المسيح »[1] .

ولقد رددت على شبهة السمنية وخطأ جهمٍ في جوابه إليهم في الفصل السابق بالتفصيل[2] .

فلما تبنّى جهمٌ مقالته في الحلول على تلك الأصول الفاسدة ، عمد إلى آيات متشابهات لكي يبرّر هذا المذهب الخبيث ، وممّا استدلّ به :

١ - قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] ، حيث ذكر الإمام أحمد أنّه بنى أصل مذهبه على هذه الآية[3] .

---

(١) من كلام شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٦) .

(٢) انظر : (ص ٤٢٩) من الرسالة .

(٣) انظر : الردّ على الجهمية للإمام (ص . ١٠٢-١٠٤) .

٢ - قوله تعالى ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [المجادلة: ٧] ، فقد ذكر الدارمي أنّ جهماً استدلّ بها على مذهبه(١) .

وليس لجهم فيما ذهب إليه أدنى حجة في هاتين الآيتين ، ولا في غيرهما . فمثل هذه الآيات من المتشابهات ، ويجب فهمها في ضوء الآيات المحكمات ، فقد تواترت النصوص في الكتاب والسنة على علوذات الله تعالى ، وهذا أمر لا يمكن ردّه .

فأمّا الآية الأولى في سورة الأنعام ، فإنّ للعلماء في تفسيرها أقوالًا كثيرة أوصلها بعضهم إلى اثني عشر قولًا(٢) . قد لخّص أهم هذه الأوجه وأظهرها العلامة الشنقيطي إذ قال : « في هذه الآية الكريمة ثلاثة أوجه للعلماء من التفسير ، وكل واحدٍ منها له مصداق في كتاب الله تعالى .

الأول : أنّ المعنى : وهوالله في السموات وفي الأرض ، أي وهوالإله المعبود في السموات وفي الأرض ، لأنّه جل وعلا هوالمعبود وحده بحقّ في الأرض والسماء . . . وهذا القول في الآية أظهر الأقوال ، واختاره

---

(١) انظر : نقض عثمان بن سعيد (ص ٢٣١) ، و: الشريعة للآجري (٢/ ٦٥) . وأشار إلى هذا الدليل الإمام أحمد أيضاً في ردّه على الجهمية (ص ١٣٨) .

(٢) انظر : الدرّ المصون للحلبي (٤/٥٢٨-٥٣٣) . وانظر كذلك : تفسير الطبري (٧/ ١٤٩) ، وتفسير ابن كثير (٢/ ١٣٩) ، وزاد المسير لابن الجوزي (٣/ ٤) ، وغيرها من التفاسير .

القرطبي . **الوجه الثاني** : أنّ قوله (في السموات وفي الأرض) يتعلّق بقوله (يعلم سركم) ، أي : وهوالله يعلم سركم في السموات وفي الأرض . . . **الوجه الثالث** : وهواختيار ابن جرير ، أنّ الوقف تام على قوله تعالى (في السموات) ، وقوله (في الأرض) يتعلّق بما بعده ، أي : يعلم سركم وجهركم في الأرض . ومعنى هذا القول : أنّه جل وعلا مستوعلى عرشه فوق جميع خلقه ، مع أنّه يعلم سر أهل الأرض وجهرهم ، لا يخفى عليه شيء من ذلك . . . » إلى أن قال : « واعلم أنّ ما يزعمه الجهمية من أنّ الله تعالى في كل مكان ، مستدلين بهذه الآية على أنّه في الأرض ، ضلال مبين ، وجهل بالله تعالى ، لأنّ جميع الأمكنة الموجودة أحقر وأصغر من أن يحل في شيء منها ربّ السموات والأرض الذي هوأعظم من كل شيء وأعلى من كل شيء ، محيط بكل شيء ولا يحيط به شيء . فالسموات والأرض في يده جل وعلا أصغر من حبة خردل في يد أحدنا ، وله المثل الأعلى . . . »[1] .

ولقد فسّر الإمام أحمد هذه الآية على الوجه الأول ، فقال : « هوإله من في السموات وإله من في الأرض ، وهوعلى العرش ، وقد أحاط علمه بما دون العرش ، ولا يخلومن علم الله مكان ، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان »[2] .

وعلى أية هذه التفاسير ، فليس للجهم أدنى تعلّق بهذه الآية ، بل استعماله لها من أبين مثال وأظهره على تتبّعه للمتشابهات وتركه

---

(١) أضواء البيان (١/ ٣٥٢) ، عند تفسيره لهذه الآية .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٣٧) .

المحكمات .

وأمّا الآية الثانية التي استدل بها جهم على مذهبه ، وهي قوله تعالى : ﴿ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾ [المجادلة: ٧] ، فمعنى الآية أنّ الله تعالى معنا بعلمه وقدرته ورحمته ، ولا يعني ذلك أنّه بذاته معنا ممتزج بخلقه . وهذا التفسير هوتفسير السلف قاطبة للآية .

فقد سئل سفيان الثوري عن معنى هذه الآية ، فأجاب « علمه »[(١)] .

وبيّن علي بن المديني قول أهل السنة أنّ الله جلّ وعلا فوق السموات على عرشه ، فسئل عن هذه الآية ، فقال : « اقرأ ما قبله : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ »[(٢)] .

وقيل للإمام أحمد إنّ رجلًا تلا هذه الآية وقال : « أقول هذا ولا أجاوزه إلى غيره » ، فقال أحمد : « هذا كلام الجهمية . بل علمه معهم ، فأوّل الآية يدلّ على أنّه علمه »[(٣)] . وقال أيضاً إنّ معنى كون الله معهم ، أي : بعلمه ، ويدلّ على ذلك أنّ الله تعالى فتح الخبر بعلمه ، وختمه بعلمه كذلك[(٤)] .

وقال الآجري في تفسير هذه الآية إنّ معناها : « . . . علمه عزّ وجلّ ، والله على عرشه وعلمه محيط بهم ، وبكلّ شيء من خلقه ، كذا فسّره أهل العلم . والآية يدلّ أولها وآخرها على أنه العلم . فإن قال قائل :

---

(١) أخرجه عبدالله بن أحمد في السنة (٥٩٧) ، والآجري في الشريعة (٢/ ٦٨) .

(٢) مختصر العلوللألباني (ص ١٨٩) .

(٣) نفس المصدر (ص ١٩٠) .

(٤) انظر : الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٣٨) .

كيف ؟ قيل : قال الله عزّ وجلّ ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ إلى آخر الآية : ﴿ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ . وابتدأ الله عزّ وجلّ الآية بالعلم ، وختمها بالعلم ، فعلمه عزّ وجلّ محيط بجميع خلقه ، وهوعلى عرشه وهذا قول المسلمين »[(١)] .

ويقول ابن عبد البر عن الجهمية : « وأمّا احتجاجهم بقوله تعالى ﴿ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُواْ ﴾ [المجادلة: ٧] ، فلا حجة لهم في ظاهر الآية ، لأنّ علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل ، قالوا في تأويل الآية : هوعلى العرش وعلمه في كل مكان ، وما خالفهم في ذلك أحد يحتجّ بقوله »[(٢)] ، ثم ساق عدّة روايات عن السلف في إثبات هذا المعنى .

ثم هناك أمر آخر ، وهوأنّ لفظة (مع) لا تدل على أنّه سبحانه مختلط بالمخلوقات ، ممتزج بها ، فإنّ هذه اللفظة تدلّ في كلام العرب على الصحبة اللائقة ، وهي تختلف باختلاف متعلّقها ومصحوبها . فكون الإنسان معه علم وقدرة له معنى ، وكون زوجته معه له معنى ، وكون أميره ورئيسه معه له معنى ، فالمعية ثابتة في هذا كلّه مع تنوّعها واختلافها . فيصحّ أن يقال : (زوجته معه) وبينهما مفاوز . وتأمل نصوص المعية في القرآن ، كقوله تعالى : ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [الفتح: ٢٩] ، وقوله تعالى : ﴿ لَن تَخْرُجُواْ مَعِيَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُواْ مَعِيَ عَدُوًّا ﴾ [التوبة: ٨٣] ، وغيرها كثير ، هل يقتضي موضع واحد منها مخالطة في الذوات التصاقاً وامتزاجاً ؟

---

(١) الشريعة (٢/٦٦) .

(٢) التمهيد (٧/١٣٨-١٣٩) .

إذاً : غاية ما تدل عليه لفظة (مع) المصاحبة والموافقة والمقارنة في أمرٍ من الأمور ، وهذا الاقتران في كل موضعٍ بحسبه ، ويلزمه لوازم بحسب متعلقه[١] .

ويمكن الردّ على قول جهمٍ بالحلول بطرق أخرى ، منها ما قاله الإمام أحمد : « قلنا للجهمية حينَ زعموا أنّ الله في كلّ مكان لا يخلو منه مكان : أخبرونا عن قول الله جلّ ثناؤه : ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ؟ لم يتجلى للجبل إن كان فيه بزعمهم ؟ فلوكان فيه كما تزعمون لم يكن يتجلّى لشيء هوفيه ، ولكن الله جلّ ثناؤه على العرش وتجلّى لشيء لم يكن فيه ، ورأى الجبل شيئاً لم يكن رآه قبل ذلك »[٢] .

ومنها أنّ القول بالحلول يلزم منه لوازم معلومة الفساد . فقد بيّن بعض علماء السلف أنّ من لوازم قول جهمٍ هذا أنّ الله تعالى « . . . مع كل بائلٍ ومحدثٍ ومجامعٍ ، في كنفهم وحشوشهم ومضاجعهم »[٣] ، تعالى الله عمّا يقوله الظالمون علواً كبيراً .

---

(١) انظر كلام ابن القيّم في هذا المعنى في مختصر الصواعق (٢/ ٤٥٥-٤٥٦) .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٤٨) .

(٣) نقض عثمان بن سعيد على المريسي (ص ٢٤٢) . وقال الإمام أحمد في هذا المعنى : « قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظمة الربّ شيء . . . أجسامكم ، وأجوافكم ، وأجواف الخنازير والحشوش ، والأماكن القذرة ، ليس فيها ثم عظمة الربّ شيء ، وقد أخبرنا أنه في السماء » . انظر : الردّ على الجهمية له (ص ١٣٥) .

وأمّا تأويل جهمٍ لفظ (الاستواء) بـ (الاستيلاء) ، فلم أطّلع على ذكر دليله في ذلك .

ولقد فنّد ابن القيّم هذا التأويل وبيّن بطلانه من اثنين وأربعين وجهاً[١] ، منها :

أولًا : أنّ هذا التأويل ليس له أدنى دليل صحيح صريح ، وإنّما قالوه كذباً وزوراً ، وحملًا منهم للفظ ما لا يحتمل[٢] . بل « إنّ هذا التفسير لم يفسرّه أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة والتابعين ، فإنّه لم يفسّره أحد في الكتب الصحيحة عنهم . بل أوّل من قال ذلك بعض الجهمية والمعتزلة »[٣] .

ثانياً : أنّ أهل اللغة لما سمعوا ذلك أنكروه غاية الإنكار . فجاء إلى ابن الأعرابي ابنُ أبي دؤاد نفسه ، فقال : « هل يصح أن يكون (استوى) بمعنى (استولى) ؟ » . فقال : « لا تعرف العرب ذلك »[٤] . وسئل الخليل : « هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى ؟ » فقال : « هذا

---

(١) انظر : الصواعق المرسلة (٢/ ٣٥٢-٣٧١) .

(٢) وأمّا البيت الذي استدل به المتكلمون بعده ، وينسبونه إلى الأخطل ، وهو:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

فلم أطلع على استدلال جهمٍ به ، ولهذا لم أتعرّض له بالتفصيل هنا . وجزم ابن القيم أنه بيت مصنوع موضوع ، ليس من شعر العرب في شيء . انظر : نفس المصدر (٢/ ٣٥٣) .

(٣) من كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٥/ ١٤٤) .

(٤) رواه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٤٤١) .

ما لا تعرفه العرب ، ولا هوجائز في لغتها »[١] .

ثالثا : أنّ هذا المعنى فاسدٌ من أساسه ، فروي أنّه جاء إلى ابن الأعرابي رجلٌ - وقيل إنّه ابن أبي دؤاد كذلك - فقال : « يا أبا عبد الله ، ما معنى قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ؟ » . قال : « هوعلى عرشه كما أخبر » . فقال الرجل : « ليس كذلك ، إنّما معناه : استولى » . فأجابه : « اسكت ، وما يدريك ما هذا ؟ العرب لا تقول للرجل استولى على الشيء حتى يكون له فيه مضاد ، فأيهما غلب ، قيل : استولى . والله تعالى لا مضاد له ، وهوعلى عرشه كما أخبر . الاستيلاء بعد المغالبة »[٢] .

ويقول الدارمي : « ادّعى المعارض أنّ بعض الناس قال في قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] قال : استولى . . . فيقال لهذا المعارض العامِه التائه المأبون الذي يهذي ولا يدري : هذه تأويلات محتملة لمعانٍ هي أقبح الضلال ، وأفحش المحال ، ولا يتأولها من الناس إلا الجهال ، وكل راسخ في الضلال . ويحك ! وهل من شيء لم يستولِ الله عليه في دعواك ولم يعُله ، حتى خصّ العرش به من بين ما في السموات وما في الأرض ؟ وهل نعرف من مثقال ذرّة في السموات وفي الأرض ليس الله مالكه ولا هوفي سلطانه حتى خصّ العرش بالاستيلاء عليه من بين الأشياء ؟ وهل نازع الله من خلقه أحد أوغالبه على عرشه ، فيغلبه الله ثمّ يستوي على ما غالبه عليه مغالبة ومنازعة ، مع أنّه قد

---

(١) نقل ذلك عنه شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٥/١٤٦) .

(٢) رواه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٤٤٢) ، والذهبي (وهذا لفظه) ، انظر : مختصر العلوّ للألباني (ص ١٩٥) .

صرحت بما قلنا ، إذ قِسته في عرشه بمتغلّبٍ غلب على مدينة فاستوى عليها بغلبةٍ . . . »(١) .

وصرّح ابن كثير أنّ هذا التأويل تحريف للكلم عن مواضعه « . . ولا أراد الله عز وجل باستوائه على عرشه استيلاؤه عليه ، تعالى الله عن قول الجهمية علواً كبيراً ، فإنه إنّما يقال استوى على الشيء إذا كان ذلك الشيء عاصياً عليه قبل استيلائه عليه ، كاستيلاء بشر على العراق ، واستيلاء الملك على المدينة بعد عصيانها عليه . وعرش الربّ لم يكن ممتنعاً عليه نفساً واحداً ، حتى يقال : استوى عليه ، أومعنى الاستواء الاستيلاء ، ولا تجد أضعف من حجج الجهمية . . .إلخ كلامه »(٢) .

رابعاً : أنّ الله جلّ وعلا جاء بهذا الوصف بعد لفظة (ثمّ) التي حقيقتها الترتيب والمهلة ، ولوكان معناه القدرة والاستيلاء على العرش لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السموات والأرض . ثمّ أكّد هذا المعنى بتعديته بأداة (على) ، المتعلّق بعرشه المعرّف باللام . وهذا كلّه لا يحتمل إلا معنى واحداً وهوحقيقة الاستواء والارتفاع على شيء .

خامساً : أنّه لوكان معناه (الاستيلاء) لجاز أن يقال : إنّ الله مستوعلى الجبال والأشجار وبني آدم والشمس والقمر والدواب ، وهذا لا يلفظه مسلم .

إلى غير ذلك من الأوجه .

فتبيّن بعد هذا كلّه أنّ إنكار جهمٍ للعلوّ وتفسيره الاستواء بالاستيلاء ليس

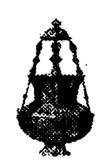
---

(١) نقض عثمان بن سعيد على المريسي (ص ٢٥٠) .

(٢) البداية والنهاية ، (٩/٣٠٧) .

له على ذلك أدنى دليل ، لا من النقل ولا من العقل .

وأختم هذا المبحث بكلامٍ نفيسٍ لابن قتيبة ، حيث قال : « ولوأنّ هؤلاء رجعوا إلى فطرهم وما ركبت عليه خِلقتهم من معرفة الخالق سبحانه ، لعلموا أنّ الله تعالى هوالعليّ ، وهوالأعلى ، وهوبالمكان الرفيع ، وأن القلوب عند الذكر تسمونحوه ، والأيدي ترفع بالدعاء إليه ، ومن العلوّ يرجى الفرج ، ويتوقع النصر ، وينزل الرزق »[1] .



(١) تأويل مختلف الحديث (ص ٢٥٢) .

المبحث الثالث

مقالته في صفة الكلام

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك .

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : مقالة جهم بن صفوان في صفة الكلام .

المسألة الثانية : أصل هذه المقالة .

المسألة الثالثة : حقيقة هذه المقالة .

المسألة الأولى

مقالة جهم بن صفوان في صفة الكلام

إنّ مقالة جهمٍ في كلام الله تعالى هي المقالة التي بسببها شنّع علماء الإسلام عليه ، حيث أصبحت علماً على جهم ، فكل من قال بقوله - أوبقولٍ قريبٍ منه - رمي بالتجهّم ، ونسب إلى الجهمية .

وقد تواترت نقولات السلف والخلف على مقالة جهمٍ في القرآن ، وأنّه أنكر صفة الكلام ، وادّعى أنّ القرآن مخلوق .

قال الإمام أحمد إنّ الجهمية أنكرت أنّ الله كلّم موسى عليه السلام ، « فقلنا : لمَ أنكرتم ذلك ؟ قالوا : إنّ الله لم يتكلّم ولا يتكلّم ، إنّما كوّن شيئاً فعبّر عن الله ، وخلق صوتاً فأسمع ، وزعموا أنّ الكلام لا يكون إلا من جوفٍ ولسانٍ وشفتين »[١] .

وروي عن أبي نعيم الفضل بن دكين - وذكر عنده من يقول بخلق القرآن « والله ، والله ، ما سمعت شيئاً من هذا حتى خرج ذاك الخبيث جهم »[٢] .

وقال الدارمي : « وكان أول من أظهر شيئاً منه (أي القول في القرآن) بعد كفار قريش : الجعد بن درهم بالبصرة ، وجهم بخراسان ، اقتداء بكفار قريش ، فقتل الله جهماً شرّ قتلة . وأمّا الجعد فأخذه خالد بن عبد الله القسري فذبحه ذبحاً بواسط في يوم الأضحى على رؤوس من شهد العيد معه من المسلمين »[٣] .

---

(١) الردّ على الجهمية (ص ١٣٠-١٣١) .

(٢) رواه عبد الله بن أحمد في السنة (١/ ١٧٢) .

(٣) الردّ على الجهمية (ص ٢١) .

وقال أبوالحسن الأشعري إنّ الجهم كان « . . . يقول بخلق القرآن »[١] ، وقال : « وحكى زرقان عن الجهم أنّه كان يقول إنّ القرآن جسم وهو فعل الله »[٢] .

وبيّن الآجري أنّ المسلمين أجمعوا على أنّ القرآن كلام الله . . . « فلما جاء جهم بن صفوان فأحدث الكفر بقوله : القرآن مخلوق ، لم يسع العلماء إلا الردّ عليه بأن القرآن كلام الله غير مخلوق بلا شك ولا توقف فيه »[٣] .

وقال الملطي : « وأنكر جهم أن الله يتكلّم »[٤] ، وقال : « وأنكر جهم أنّ الله كلّم موسى تكليماً »[٥] .

وقال عبد القاهر البغدادي : « الجهمية : أتباع جهم بن صفوان الذي . . . قال بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية ، ولم يسمّ الله تعالى متكلّماً به »[٦] .

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٢٨٠) .

(٢) نفس المصدر (ص ٥٨٩) . وظاهر هذا الكلام أنه كان يقول بخلق القرآن ، كجميع الأجسام ، وأنّ الكلام فعل الله تعالى المنفصل عنه ، وليس فعلًا قائماً به . وهذا يوافق قول جهم في القدر ، حيث غلا في الجبر وأنكر الاستطاعة كلّها ، فعنده ليس للإنسانَ أثر فيما يفعله . انظر (ص ٧١٣) من الرسالة .

(٣) الشريعة (١/ ٢٣٢) .

(٤) التنبيه والردّ (ص ١٢٠) .

(٥) نفس المصدر (ص ١٢٥) .

(٦) الفرق بين الفرق (ص ١٩٥) .

ونقل أبوإسماعيل الهروي بإسناده إلى زر بن صالح السدوسي أنّه قال : « قلت لجهم : هل نطق الربّ ؟ قال : لا . قلت : فينطق ؟ قال : لا . فقلت : فمن يقول ﴿ لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ﴾ [غافر: ١٦] ، ومن يرد عليه ﴿ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [غافر: ١٦] ؟ فقال : لا أدري ، زادوا في هذا القرآن ونقصوا »[١] .

وقال الشهرستاني : « وهو- يعني الجهم - أيضاً موافق للمعتزلة في . . . إثبات خلق الكلام »[٢] .

وقال عبد القادر الجيلاني عنه إنّه كان يزعم أنّ القرآن مخلوق ، و« . . . أنّ الله تعالى لم يكلّم موسى ، وأنّه تعالى لم يتكلّم ولا يرى »[٣] .

وقال الصفدي إنّ الجهم وافق المعتزلة في إثبات خلق الكلام[٤] .

وأمّا نقولات شيخ الإسلام ابن تيمية فكثيرة جداً ، وممّا نصّ عليه أنّ أول من أنكر صفة الكلام الجعد بن درهم ، وذلك في أوائل المائة الثانية ، ثمّ أخذ ذلك عنه الجهم بن صفوان ، فأنكر أن يكون الله يتكلّم ، « . . . ثم نافق المسلمين فأقرّ بلفظ الكلام وقال : كلامه يخلق في محل كالهواء وورق الشجر »[٥] ، فجعل التكليم ما يخلقه الله في بعض الأجسام[٦] ،

---

(١) ذمّ الكلام وأهله (٥/ ١٢٧ ، أثر ١٤٥٣) .

(٢) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٣) الغنية (ص ١١٤) .

(٤) انظر : الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٢/ ٢٧) .

(٦) انظر : نفس المصدر (٦/ ٤٧٧) .

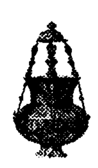
فعنده أن ليس لله كلام قائم به لا بإرادته ولا بغير إرادته[١] ، بل إنّه يتكلّم بطريق المجاز[٢] .

نستخلص من هذهٰ النقولات أنّ الجهم بن صفوان :

١ - أنكر صفة الكلام ، بمعنى أنه أنكر أنّ الله يتكلّم حقيقة ، سواء بمشيئته أوبدون مشيئته .

٢ - قال إنّ الله يخلق كلاماً في محلٍ منفصلٍ عنه ، ثم ينسب ذلك الكلام إلى نفسه .

٣ - أنكر أنّ الله تعالى حفظ القرآن ، بل يجوز - عنده - الزيادة والنقص فيه .



---

(١) انظر : نفس المصدر (٦/ ٢٢٤) .

(٢) انظر : نفس المصدر (١٢/ ١١٩) . ومعنى ذلك أنّ الجهم لا يرى حقيقة الكلام ، بل يقول إنّ الكلام ينسب إليه مجازاً .

المسألة الثانية

أصل هذه المقالة

إنّ هذه المقالة تشبه مقالة جميع المكذّبين لرسالة محمد ﷺ ، حيث إنّهم يزعمون أنّ القرآن من كلام مخلوق . لذلك فقد شبّه كثير من علماء الإسلام مقالة جهم هذه بقول الكافرين .

يقول الإمام الدارمي إنّ للجهمية أئمة سوء أقدم من مشركي قريش ، وهم عاد وقوم هود ، الذين قالوا لنبيّهم ﴿ قَالُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ ٱلْوَٰعِظِينَ * إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ * وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴾ [الشعراء: ١٣٦-١٣٨] « . . . فأي فرق بين الجهمية وبينهم حتى نجبن عن قتلهم وإكفارهم ؟ »[(١)] .

ويقول أيضاً : « قال الوحيد وهوالوليد بن المغيرة المخزومي : ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴾ [المدثر: ٢٥] وهذا قول جهم ، إن هذا إلا مخلوق . وكذلك قول من يقول بقوله ، وقول من قال ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ ﴾ [الفرقان: ٤] ، و ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [الأنعام: ٢٥] ، و ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ﴾ [ص: ٧] ، معناهم في جميع ذلك ومعنى جهم في قوله يرجعان إلى أنه مخلوق ليس بينهما فيه من البون كغرز إبرة ، ولا كقيس شعرة ، فبهذا نكفرّهم كما أكفر الله به أئمتهم من قريش ، فقال : ﴿ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴾ [المدثر: ٢٦] إذ قال ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴾ [المدثر: ٢٥] لأن كل إفك وتقوّل وسحر واختلاق وقول البشر ، كله لا شكّ في شيء أنه مخلوق ، فاتفق من الكفر - بين الوليد بن المغيرة

---

(١) الردّ على الجهمية (ص ٢١٣) .

وجهم بن صفوان - الكلمة ، والمراد في القرآن أنّه مخلوق »[١] .

إلا أنّ الإنصاف العلمي يقتضي أن نبيّن أنّ هذا التشابه - وإن كان مآله واحداً ، وهوإنكار رسالة الرسل وإبطال الشرع - لم يأت عن قصد ، لأنّ شبهة جهم شبهة فلسفية[٢] ، بينما كان الكفار يكذّبون برسالة الرسل صراحة . ولقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية أنّ حقيقة مقالته هذه « . . . مضاه لقول المتفلسفة المعطلة الذين يقولون إنّ الله تعالى لم يتكلّم »[٣] . وإنكار كلام الله تعالى هوالمبدأ الأساسي عند الفلاسفة ، إذ إنّهم خاضوا فيما خاضوا فيه لأنّهم أنكروا الوحي وأبطلوا الشرع ، وظنّوا أن لا سبيل إلى إدراك الحقيقة إلا عن طريق العقل ، فلا دور للوحي في تحصيل المعلومات .

كما أنّ جهماً تأثّر بالفلاسفة الصابئة . يقول شيخ الإسلام : « وهؤلاء الصابئة المحضة من المتفلسفة يقولون : إنّ الله ليس له كلام في الحقيقة ، لكن كلامه - عند من أظهر الإقرار بالرسل منهم - ما يفيض على نفوس الأنبياء ، وهوأنّه محدث في نفوسهم من غير أن يكون في الخارج عن نفوسهم لله عندهم كلام . وهكذا كان الجهم يقول أولّا : إن الله لا كلام له ، ثمّ احتاج أن يطلق أن له كلاماً لأجل المسلمين ، فيقول : هن مجاز . . . إلخ كلامه »[٤] .

---

(١) الردّ على الجهمية (ص ١٩٩) .

(٢) كما سأفصّله بعد قليل ، انظر (ص ٥٠٠) من الرسالة .

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٢/ ٣١٠) .

(٤) نفس المصدر (١٢/ ٣٥٢) .

إلا أنّ المصدر الأساسي لقوله بخلق القرآن هوذلك اليهودي الخبيث الذي سحر النبي ﷺ ، لأنّ جهماً أخذ هذه المقالة عن الجعد بن درهم ، وهوعن أبان بن سمعان ، وهوعن طالوت ابن أخت لبيد بن أعصم ، زوج ابنته ، وهوعن لبيد بن أعصم الساحر اليهودي[١] .

ولبيد هذا كان يقول بخلق التوراة ، فأخذ مقالته ابن أخته طالوت ، وصنّف في ذلك ، وكان زنديقاً وأفشى الزندقة[٢] .

وأصبحت هذه العقيدة هي عقيدة سائر اليهود ، فهم يعتقدون في التوراة أنّها مخلوقة ، وأن كلام الله مخلوق[٣] .

ويقول (فيلواليهودي) ، حاكياً قصة تكليم الله موسى على طور سيناء : « وفي ذلك الوقت ، أجرى الله تعالى معجزة مباركة فأمر بخلْق صوتٍ غير مرئي في الهواء ، وهذا الصوت كان صوتاً ناطقاً ومسموعاً . . . »[٤] ، وهذا هوعين مقالة جهمٍ .

---

(١) الوافي بالوفيات للصفدي (١١/٦٨) ، والكامل في التاريخ لابن الأثير (٦/١٤٩) ، والحموية لابن تيمية (ص ٢٤٣) ، والبداية والنهاية لابن كثير (٩/٤٠٥) .

(٢) انظر : الوافي بالوفيات للصفدي (١١/٦٨) ، والكامل في التاريخ لابن الأثير (٦/١٤٩) .

(٣) انظر : فلسفة الكلام لوولفسون :
The Philosophy of the Kalam , by Wolfson (p . 263)

(٤) انظر : The Philosophy of the Kalam , by Wolfson (p . 276)
وقد نقل وولفسون كلام فيلومن الأصل اليوناني .

المسألة الثالثة

حقيقة هذه المقالة

إنّ القول بخلق القرآن قول شنيع ، يتوصّل قائله بذلك إلى إبطال الشرع . لذلك اشتد نكير السلف على قائل هذه المقالة ، وأجمعوا على تكفيره .

قال الدارمي : « فلا ينكر كلام الله عزّ وجل إلا من يريد إبطال ما أنزل الله ، وكيف يعجز عن الكلام من علّم العباد الكلام وأنطق الأنام ؟ »(١) .

ثمّ بيّن الدارمي بعض لوازم هذا القول فقال : « حتى ادّعى جهم أن رأس محنته نفي الكلام عن الله تعالى ، فقال : متى نفينا عنه الكلام فقد نفينا عنه جميع الصفات ، من النفس واليدين والوجه والسمع والبصر . لأنّ الكلام لا يثبت إلا لذي نفس ووجه ويد وسمع وبصر ، ولا يثبت كلام لمتكلم إلا من قد اجتمعت فيه هذه الصفات »(٢) . فإنكار هذه الصفة يؤدي إلى إنكار كثيرٍ من الصفات الثابتة في الكتاب والسنة .

وبيّن ابن بطة العكبري بعض اللوازم لهذه المقالة حيث قال : « وأحذرهم - يعني المسلمين - مقالة جهم بن صفوان وشيعته ، الذين أزاغ الله قلوبهم ، وحجب على سبل الهدى أبصارهم ، حتى افتروا على الله عزّ وجل بما تقشعر منه الجلود ، وأورث القائلين به نار الخلود ، فزعموا أنّ القرآن مخلوق ، والقرآن من علم الله تعالى ، وفيه صفاته العليا وأسماؤه الحسنى ، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فقد زعم أنّ الله كان ولا علم ، ومن زعم أنّ أسماء الله

---

(١) الردّ على الجهمية (ص ١٥٥) .

(٢) نقض عثمان بن سعيد (ص ٥٤٣) .

وصفاته مخلوقة ، فقد زعم أن الله مخلوق محدث ، وأنّه لم يكن ثم كان ، تعالى الله عما تقوله الجهمية الملحدة علواً كبيراً »[(١)] .

وقال أبوإسماعيل الهروي ، مبيّناً حقيقة هذه المقالة ومآلها والهدف من تفوّهها : « وأمّا الذين قالوا بإنكار الكلام لله عز وجل ، فأرادوا إبطال الكل ، لأن الله تعالى إذا لم يكن على زعمهم الكاذب متكلماً ، بطل الوحي ، وارتفع الأمر والنهي ، وذهبت الملة عن أن تكون سمعية ، فلا يكون جبريل عليه السلام سمع ما بلّغ ولا الرسول ﷺ أخذ ما أنفذ ، فيبطل التسليم والسمع والتقليد ، ويبقى المعقول الذي به قاموا »[(٢)] .

كما فصّل في حقيقة هذه المقالة شيخ الإسلام ابن تيمية ، وبيّن أنّ أوّل ما أظهرته الجهمية للناس هوالقول بخلق القرآن ، وادّعوا أنّ مقصودهم إنّما هوتوحيد الله وحده ، وأنّه هوالخالق وكلّ ما سواه مخلوق ، وأنّه من وصف شيئاً غير الله تعالى بأنّه غير مخلوق فقد أشرك . ولقد ظنّ كثير من الناس - ممّن لا يعرفون حقيقة قولهم - أنّ هذا من الدين ومن تمام التوحيد ، فضلّوا وأضلّوا . إلا أنّ أهل العلم والإيمان قد عرفوا باطن زندقتهم ونفاقهم ، وأنّ المقصود من قولهم إنّ القرآن مخلوق : أنّ الله لا يكلّم ولا يتكلّم ، ولا قال ولا يقول ، وبهذا تتعطّل سائر الصفات من العلم والسمع والبصر ، وسائر ما جاء به الرسل وأنزل به الكتب . ثم فيه قدحٌ في رسالة الرسل ، فإنّ الرسل إنّما جاءت بتبليغ كلام الله ، فإذا قدح في أنّ الله يتكلّم ، كان ذلك قدحاً في رسالة المرسلين .

---

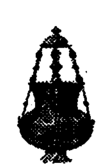
(١) الإبانة ، كتاب الردّ على الجهمية (١/ ٢١٤) .

(٢) ذمّ الكلام وأهله (٤٥/ ١٢٦) .

ونتيجة ذلك كله : أنّ قولهم بخلق القرآن يحمل في طياته القدح في أصلي الإسلام : شهادة أن لا إله إلا الله - وذلك بإنكار جميع ما يستحقه الله من الأسماء والصفات وبجميع ما يستحقه من الطاعة والامتثال ، وشهادة أنّ محمداً رسول الله - وذلك بإبطال رسالة النبي المصطفي ﷺ وأنه مرسل من قبل الله تعالى[1] .

وأنشد ابن القيّم[2] :

والله عزّ وجل موص آمر ناه منب مرسل لبيان
ومخاطب ومحاسب ومنبيء ومحدث ومخبر بالشان
ومكلم متكلم بل قائل ومحذر ومبشر بأمان
هاد يقول الحق يرشد خلقه بكلامه للحق والإيمان
فإذا انتفت صفة الكلام فكل هذا منتف متحقق البطلان
وإذا انتفت صفة الكلام كذلم الـ إرسال منفي بلا فرقان



(١) انظر ما قاله شيخ الإسلام في : نقض التأسيس (١/ ٨٠-٨١) .

(٢) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ١٣١) .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

وينحصر الكلام في هذا المطلب في مسألتين .
المسألة الأولى : عقيدة أهل السنة والجماعة في كلام الله تعالى
المسألة الثانية : الردّ على أدلة جهم في قوله إنّ الكلام مخلوق .

المسألة الأولى

عقيدة أهل السنة والجماعة في كلام الله تعالى

إنّ عقيدة أهل السنة في هذا الباب مأخوذة من ظاهر الكتاب وصحيح السنة وآثار سلف الأمة . فهم يثبتون لله صفة الكلام ، وأنّه جل وعلا يتكلّم متى شاء كيف شاء ، كما قال عزّ من قائل : ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] .

ويجعلون الإيمان بهذا الكلام من أساسيات الإيمان ، فلقد مدح الله تعالى نبيّه ﷺ لأنّه يؤمن بكلام الله ، فقال : ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف: ١٥٨] .

ويؤمنون أنّ كلامه تعالى لا نهاية له ، كما قال تعالى : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴾ [الكهف: ١٠٩] . فأخبر أنّ كلماته غير متناهية ، فلوأنّ جميع البحار التي خلقها الله كانت مداداً تكتب به كلامه ، والشجر الذي خلقه الله أقلاماً تخطّ به ، لنفد مداد البحور ، ولفنيت الأقلام ، ولم تفن كلمات الله ،

« لأنّ المياه والأشجار مخلوقة وقد كتب الله عليها الفناء عند انتهاء مدتها والله حيّ لا يموت ، ولا يفنى كلامه ، ولا يزال متكلّماً بعد الخلق ، كما لم يزل متكلمًا قبلهم ، فلا يُنفد المخلوق الفاني كلامَ الخالق الباقي الذي لا انقطاع له في الدنيا والآخرة »[1] .

ويؤمنون بأنّ القرآن من كلامه ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ﴾ [التوبة: ٦] ، يعني حتى يسمع القرآن . وأخبر عن تنزيل القرآن منه ، وأضافه إلى نفسه فقال : ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [السجدة: ٢] ، وقال أيضاً : ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴾ [الزمر: ٢٣] . ولم يضف شيئاً ممّا أنزله على البشر - من المطر والحديد وغير ذلك - إلى نفسه غير كلامه ، ممّا دلّ على اختصاصه بمعنى ، وهوأنّ كلامه من صفاته ، والصفة إنّما تضاف إلى من اتصّف بها لا إلى غيره[2] .

ويؤمنون بأنّ كلامه - ومنه القرآن - غير مخلوق . والدليل على ذلك ظاهر جلي ، إذ إنّ كلام الله تعالى صفة من صفاته ، وصفاته كلها تابعة لذاته غير مخلوقة . وممّا يدلّ على ذلك ، قوله تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤] ، ففصل بين الخلق ، وهوكل وجود سواه ، وبين

---

(١) من كلام الدارمي في الردّ على الجهمية (ص ١٥٧) .

(٢) انظر كلام شيخ الإسلام حول هذا المعنى في مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٤٧) .

الأمر ، وهو كلامه(١) . ويدلّ على ذلك قوله ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ * عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴾ [الرحمٰن: ١-٣] ، فبيّن أنه خلق الإنسان وعلّم القرآن ، ولم يقل إنّه خلقه ، لأنّ القرآن من علمه .

ويدلّ على ذلك أيضاً أنّ النبي ﷺ كان يستعيذ بكلام الله ويأمر الصحابة بذلك ، فعن خَوْلَةَ بِنْتِ حَكِيم السُّلَمِيَّةِ رضي الله عنه أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « إِذَا نَزَلَ أَحَدُكُمْ مَنْزِلا فَلْيَقُلْ : أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ، فَإِنَّهُ لا يَضُرُّهُ شَيْءٌ حَتَّى يَرْتَحِلَ مِنْهُ »(٢) . قال نعيم بن حمّاد : « لا يستعاذ بمخلوق ، ولا بكلام العباد والجنّ والإنس والملائكة »(٣) .

ويؤمنون بأنّ كلامه جلّ وعلا في لغات شتّى ، وأنّه مؤلف من الحروف . فإن شاء جعله عربياً ، وإن شاء جعله عبرانياً ، وإن شاء جعله غير ذلك ، فقد قال الله تعالى : ﴿ الٓمٓ * ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ * نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ * مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴾ [آل عمران: ١-٤] . فأخبر أنه أنزل هذه الكتب ، وكل كتاب منها في لسان آخر ، فدلّ على أنّ كلام الله تعالى في لغات مختلفة . وهذا يقتضي أنّ الكلام مكوّن من حروف وكلمات .

---

(١) انظر : الردّ على الجهمية (ص ١١٤) .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الذكر والدعاء ، باب في التعوّذ من سوء القضاء (١٧/٣٣ ، حديث ٦٨١٨)

(٣) خلق أفعال العباد للبخاري (ص ١٣١) .

وكون القرآن مؤلفاً من حروف ظاهر جداً لا يحتاج إلى دليل ، ولا ينكر هذا إلا مكابر معاند أوجاهل . وممّا يدلّ على ذلك ، حديث ابن عباس رضي الله عنه إذ قال : بَيْنَمَا جِبْرِيلُ قَاعِدٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ نَقِيضًا مِنْ فَوْقِهِ ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ : هَذَا بَابٌ مِنَ السَّمَاءِ فُتِحَ الْيَوْمَ لَمْ يُفْتَحْ قَطُّ إِلا الْيَوْمَ . فَنَزَلَ مِنْهُ مَلَكٌ فَقَالَ : هَذَا مَلَكٌ نَزَلَ إِلَى الأَرْضِ لَمْ يَنْزِلْ قَطُّ إِلا الْيَوْمَ ، فَسَلَّمَ وَقَالَ : « أَبْشِرْ بِنُورَيْنِ أُوتِيتَهُمَا لَمْ يُؤْتَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ : فَاتِحَةُ الْكِتَابِ ، وَخَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَة . لَنْ تَقْرَأَ بِحَرْفٍ مِنْهُمَا إِلا أُعْطِيتَهُ »[١] .

ويؤمن أهل السنة أنّ الله عزّ وجلّ يتكلّم بكلام يُسمع ، كما قال في محكم التنزيل لما خاطب موسى عليه السلام : ﴿ وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴾ [طه : ١٣] ، فدلّ على أنّ موسى عليه السلام سمع هذا الكلام ، إذ إنّ الله خاطبه مباشرة من وراء الحجاب . وعن عبد الله بن أنيس رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال : « يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَوْ قَالَ الْعِبَادُ عُرَاةً غُرْلاً بُهْمًا . ثُمَّ يُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مِنْ قُرْبٍ (وفي رواية : يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ) : أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الدَّيَّانُ . . . »[٢] ، وهذا ظاهر في إثبات الصوت .

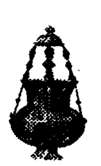
---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة (٦/ ٣٣٢ ، حديث ١٨٧٤) .

(٢) هذا الحديث هوالحديث المشهور الذي سافر لسماعه جابر بن عبدالله مسيرة شهرٍ .

ذكره البخاري معلّقاً بصيغة التمريض فقال : « ويذكر عن جابر عن عبدالله بن أنيس . . . » ثم ساقه . انظر : صحيح البخاري (١٣/ ٤٦١) ، كما ذكر أصل القصة بصيغة الجزم في موضعٍ آخر فقال : « ورحل جابر بن عبد الله مسيرة =

أمّا آثار السلف في هذا الباب ، فأكثر من أن تحصر ، فمن المعلوم أنّ مسألة (الكلام) من أهمّ المسائل المبحوثة في كتب الاعتقاد ، وذلك بسبب انتشار مقالة الجهمية فيها وامتحان العلماء بها ، ويكفي في الدلالة على هذه الكثرة ما نقله الإمام اللالكائي عن أكثر علماء السنة منذ زمن الصحابة إلى قريب من زمانه ، بأسانيده إليهم ، أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق ، ثمّ قال : « قالوا كلّهم : القرآن كلام الله غير مخلوق ، ومن قال مخلوق فهوكافر . فهؤلاء خمسمائة وخمسون نفساً أوأكثر من التابعين وأتباع التابعين والأئمة المرضيّين سوى الصحابة الخيرين على اختلاف الأعصار ومضي السنين والأعوام . وفيهم نحومن مائة إمام ممن أخذ الناس بقولهم وتديّنوا بمذاهبهم ، ولواشتغلت بنقل أقوال المحدثين لبلغت أسماؤهم ألوفاً كثيرة . . . ولا خلاف بين الأمة أنّ أوّل من قال : القرآن مخلوق جعد بن درهم . . . ثم جهم بن صفوان »[1] .



= شهرٍ إلى عبد الله بن أنيس في حديث واحدٍ » . انظر : (نفس المصدر ١/ ١٧٣) .

ورواه أحمد في المسند (٢٥/ ٤٣٢ ، حديث ١٦٠٤٢) ، والبخاري في الأدب المفرد (٩٧٠) وخلق أفعال العباد (ص ٩٢) موصولًا . وحسنه الأرناؤوط (انظر : المسند ٢٥/ ٤٣٢) ، والجديع (انظر : العقيدة السلفية في كلام ربّ البرية ، ص ١١١) .

(١) شرح أصول الاعتقاد (٢/ ٣٤٤) .

المسألة الثانية

الردّ على أدلة جهمٍ في قوله إنّ الكلام مخلوق

إنّ مقالة جهمٍ في نفي صفة الكلام مبنية على أصله في إنكار جميع الصفات ، وهذا الإنكار مبني على قوله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام . فجهم والجهمية بعده « . . . اعتقدوا أنّ الكلام صفة من الصفات لا تكون إلا بفعلٍ من الأفعال القائمة بالمتكلّم ، فلوتكلّم الربّ لقامت به الصفات والأفعال ، وزعموا أنّ ذلك ممتنع ، قالوا : لأنّا إنّما استدللنا على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واستدللنا على حدوثها بما قام بها من الأعراض التي هي الصفات والأفعال ، فلوقام بالربّ الصفات والأفعال للزم أن يكون محدثاً ، وبطل الدليل الذي استدللنا به على حدوث العالم وإثبات الصانع »(١) .

وقد سبق الردّ على هذا الأصل في مبحثٍ سابقٍ(٢) .

كما أنّ تأثّر جهمٍ بالسمنية أدّاه إلى هذا القول ، حيث أنكر بسبب مناظرته معهم أنّ الله تعالى يُسمع أويُرى ، فأجابهم بعد تلك المناظرة « فكذلك الله لا يُرى له وجه ، ولا يُسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة »(٣) . وقد سبق الردّ على جوابه الفاسد وخطئه الفاحش في مبحثٍ سابقٍ(٤) .

---

(١) من كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٦/ ٥١٩) . وانظر كذلك : منهاج السنة له (١/ ١٥٨) .

(٢) انظر (ص ٣٣٠) من الرسالة .

(٣) انظر : الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٠٤) ، وكذلك كلام شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٥) .

(٤) انظر : (ص ٤٣٧) من الرسالة .

فبناء على هذه الأصول العقلية الفاسدة ، أنكر الجهم صفة الكلام ، ومن ثمّ قال بخلْق القرآن نفسه . ولما تفّوه بهذا القول ، عمد إلى آياتٍ متشابهاتٍ ، فحرّفها وأوّلها على غير تأويلها ، كما استند إلى بعض شبهاتٍ عقليةٍ فاسدة .

وممّا استدلّ به[(١)] :

١ ـ قوله إنّ القرآن (شيء) وقد قال الله تعالى : ﴿ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] فدخل في عموم ذلك القرآن[(٢)] .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] .[(٣)] . والمحدَث مخلوق .

٣ ـ قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ [النساء: ١٧١] ، وعيسى مخلوق ، ووُصف بأنّه كلمة الله ، فدلّ على خلق الكلام[(٤)] .

٤ ـ قوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾ [السجدة: ٤] ، وجه الاستشهاد أنّه « . . .زعم أنّ القرآن لا يخلوأن يكون

---

(١) يلاحظ أنّ الآيات التي ذكرت أنّ الجهمية استدلوا بها كثيرة جداً ، ولقد اقتصرت على ما نسب إلى الجهم خاصة ، لا إلى الجهمية عامة .

(٢) انظر : الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١١٥) ، و: الردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ١٧١) .

(٣) انظر : الرد على الجهمية لأحمد (ص ١٢٠) ، و: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ص ٢٤) ، و: الردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ١٨٣) .

(٤) انظر : الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٢٤) ، و الردّ على المريسي للدارمي (ص ٣١٨) .

في السموات أوفي الأرض أوفيما بينهما »[(١)] .

٥ ـ قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] ، و: ﴿ جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ فَيُوحِىَ ﴾ [الشورى: ٥٢] ، و(جعل) – في زعمه – بمعنى (خلق)[(٢)] .

٦ ـ قوله إنّ الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين ، والله منزّه عن ذلك[(٣)] .

٧ ـ يقول الإمام أحمد : « ثمّ إنّ الجهم ادّعى أمراً آخر وهومن المحال ، قال : أخبرونا عن القرآن : أهوالله ، أوغير الله ؟ فادّعى في القرآن أمراً يوهم الناس ، فإذا سئل الجاهل عن القرآن ، أهوالله أوغير الله ، فلا بدّ له من أن يقول أحد القولين . فإن قال : هوالله ، قال له الجهمي ، كفرت . وإن قال : هوغير الله ، قال : صدقت ، فلمَ لا يكون غير الله مخلوقاً فيقع في نفس الجاهل من ذلك ما يميل به إلى قول الجهمي »[(٤)] .

ويجاب على هذه الشبهات بما يلي :

١ – أنّ كلمة (كلّ شيء) بحسب موضعها وسياقها ، فيفهم عموم هذه الكلمة ويقيّد بحسب السياق . يقول الإمام أحمد : « فقال الله للريح التي

---

(١) نظر : الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٢٥) .

(٢) انظر : الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٠٦) ، و: الحيدة للكناني (ص ٩٠) ، و: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ص ٢٤-٢٦) ، و: الردّ على الجهمية لابن بطة (٢/١٥٧) ، و: التنبيه والردّ للملطي (ص ١٢٥) .

(٣) انظر : الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٣١) .

(٤) الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١١٠) .

أرسلها على عاد : ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [الأحقاف: ٢٥] ، وقد أتت تلك الريح على أشياء لم تدمرها : منازلهم ، ومساكنهم ، والجبال التي بحضرتهم ، فأتت عليها تلك الريح ولم تدمرها ، وقال : ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [الأحقاف: ٢٥] . فكذلك ، إذا قال : ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ، لا يعني نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة »(١) .

وقال تعالى عن بلقيس : ﴿ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ [النمل: ٢٣] ، ومعلوم أنها لم تؤت ملك سليمان ، ولا كانت تملك غير أرضها من الأرض .

فدلّت هذه النصوص وغيرها أنّ عموم (كلّ) إنّما هوبحسب السياق .

كما بيّن ابن بطة العكبري أنّ صفات الله تعالى غير داخلة في عموم قوله تعالى ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ، فقال : « وقد فهم من آمن بالله وعقل عن الله أن كلام الله ، ونفس الله ، وعمل الله ، وقدرة الله ، وعزة الله ، وسلطان الله ، وعظمة الله ، وحلم الله ، وعفوالله ، ورفق الله ، وكل شيء من صفات الله ، أعظم الأشياء ، وأنها كلّها غير مخلوقة لأنها صفات الخالق ومن الخالق ، فليس يدخل في قوله تعالى ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ، لا كلامه ، ولا عزّته ، ولا قدرته ، ولا سلطانه ، ولا عظمته ، ولا جوده ، ولا كرمه ، لأنّ الله تعالى لم يزل بقوله وعلمه وقدرته وسلطانه وجميع صفاته إلهاً واحداً ، وهذه صفاته قديمة بقدمه ، أزلية بأزليته ، دائمة بدوامه ، باقية ببقائه ، لم يخل ربنا من هذه

---

(١) من كلام الإمام أحمد في : الردّ على الجهمية (ص ١١٦) .

الصفات طرفة عين ، وإنّما أبطل الجهمي صفاته ، يريد بذلك إبطاله »[١] .

ويجاب على هذه الشبهة بطريق آخر ، وهو: إن كان يريد بقوله (إنّ القرآن شيء) إثبات وجود القرآن ، فهوشيء ، وإن كان يريد بذلك أنّ (الشيء) اسم للقرآن ، وأنّه كالأشياء المخلوقة ، فلا ، « فإنّ الله عزّ وجلّ أجرى على كلامه ما أجراه على نفسه ، فلم يتسمّ بشيء ، ولم يجعل (الشيء) اسماً من أسمائه ، ولكنّه دلّ على نفسه أنّه أكبر الأشياء إثباتاً للوجود ، ونفياً للعدم ، وتكذيباً منه للزنادقة والدهرية . . . فقال عزّ وجلّ لنبيه ﷺ ﴿ قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ ﴾ [الأنعام: ١٩] ، فدلّ على نفسه أنّه شيء لا كالأشياء ، وأنزل في ذلك خبراً خاصاً مفرداً لعلمه السابق أنّ جهماً وبشراً ومن قال بقولهما سيلحدون في أسمائه ، ويشبّهون على خلقه ، ويدخلونه وكلامه سبحانه في الأشياء المخلوقة ، فقال عزّ وجلّ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] ، فأخرج نفسه تعالى وكلامه وصفاته من الأشياء المخلوقة بهذا الخبر »[٢] .

كما ردّ الإمام أحمد على هذه الشبهة الفاسدة بهذا الطريق ، فقال إنّ الله جل وعلا لم يسمّ كلامه شيئاً أصلًا ، إنّما سمّى المفعول من الكلام (شيئاً) ، فقال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠] ، وقال : ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢] فدلّ على أنّ (الشيء) هنا هوغير قوله وأمره بل (الشيء) هوالذي كان بقوله وأمره[٣] .

---

(١) الردّ على الجهمية لابن بطة (٢/ ١٧٢) .

(٢) من كتاب الحيدة للكناني (ص ٣١-٣٢) .

(٣) انظر : الردّ على الجهمية (ص ١١٥) .

وأضاف ابن القيّم وجهاً آخر لطيفاً في الردّ على هذه الشبهة الفاسدة ، فبيّن أنّ القرآن لا يتناوله هذا الإخبار ، ولا يصلح لتناوله ، لأنّ الآية إنّما وردت فيه ، فبالقرآن حصل عقد الإعلام بكون الله تعالى خالقاً لكل شيء وما حصل به عقد الإعلام والإخبار لم يكن داخلًا تحت الخبر ، مثال ذلك في قصة مريم عليها السلام حين قال لها الملك ﴿ فَكُلِي وَٱشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴾ [مريم: ٢٦] ، وإنّما أمرت بذلك لئلا تسأل عن ولدها ، فقولها للناس : ﴿ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴾ ، به حصل إخبارٌ بأنّها لا تكلّم الإنس ، ولم يكن ما أخبرت به داخلًا تحت هذا الخبر وإلا كان قولها هذا مخالفاً لنذرها[1] .

فهذه ثلاث نقاط في الردّ على هذه الشبهة ، وهي :

* أنّ كلمة (كل) ليست على عمومها ، بل بحسب ما يقتضيه السياق ، فالله جلّ وعلا بذاته وأسمائه وصفاته لا يدخل في عموم هذه الآية .

* أنّ الله تعالى وصف القرآن بـ (الشيء) ولكنّه لم يسمّه شيئاً ، بل سمّى المفعول من كلامه (شيئاً) ، فدلّ على أنّ كلامه لا يكون كالأشياء المخلوقة .

* أنّ هذه الآية جاءت في القرآن نفسه ، فلا يدخل في مدلولها .

٢ - وأمّا الشبهة الثانية ، وهي لفظ (المحدَث) ، فالجواب عنه أنّ الموصوف بالحدث في الآية - وهو(الذكر) - يرجع إلى أحد أمرين : إما إلى النبي ﷺ ، وإمّا إلى القرآن . وقد ورد هذان التفسيران عن أئمة

---

(١) انظر : بدائع الفوائد (٢/ ٢١٨) .

السلف[١] .

فأمّا على التفسير الأول ، وهوأنّ (الذكر) المذكور في الآية هوالنبي ﷺ ، لا القرآن ، فلا حجة له حينئذ ، إذ خلْق الرسول ﷺ أمر لا خلاف فيه . وذكر هذا التفسير غير واحدٍ من أهل العلم وحسّنه ، بدليل ما بعده ، وهوقوله تعالى ﴿ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجْوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ هَلْ هَـٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ [الأنبياء: ٣] .[٢]

وعلى التفسير الثاني ، وهوأنّ (الذكر) هوالقرآن ، يكون معنى الآية أنّ الله تعالى يحدث إنزال القرآن شيئاً بعد شيء ، فالحدث للإنزال واستماع كفّار قريش الآيات المنزّلة ، لا للقرآن نفسه . وهذا الذي رجّحه ابن كثير[٣] وقوّاه ابن الجوزي[٤] وغيره : أنّ الحدث صفة لإنزال القرآن ، لا القرآن نفسه . يقول القرطبي : « يريد : في النزول وتلاوة جبريل على النبي ﷺ فإنّه كان ينزل سورة بعد سورة ، وآية بعد آية ،كما كان ينزله الله تعالى عليه في وقت بعد وقت ، لا أنّ القرآن مخلوق »[٥] . ويفسّر ابن قتيبة الآية بأنّ معناها أنّه يجدّد لهم ما لم يكن ، « . . . أي : ذكر حدث عندهم لم يكن قبل ذلك »[٦] . وأشار إلى هذا التفسير الإمام أحمد كذلك

---

(١) وقيل غير ذلك ، ولكن بقية التأويلات ضعيفة . انظر على سبيل المثال : زاد المسير لابن الجوزي (٥/ ٣٣٩) عند تفسيره لهذه الآية .

(٢) انظر : زاد المسير لابن الجوزي (٥/ ٣٣٩) ، وتفسير القرطبي (١١/ ٢٣٧) عند تفسير هذه الآية .

(٣) تفسير القرآن العظيم (٣/ ١٩١) ، عند تفسيره لهذه الآية .

(٤) انظر : زاد المسير (٥/ ٣٣) عند تفسيره لهذه الآية .

(٥) تفسير القرطبي (١١/ ٢٣٧) .

(٦) الاختلاف في اللفظ (ص ٢٦) .

حيث قال : « فوجدنا دلالة من قول الله ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] إلى النبي ﷺ ، لأنّ النبي ﷺ كان لا يعلم فعلّمه الله ، فلمّا علّمه الله كان ذلك محدثاً إلى النبي ﷺ »[١] .

وعلى كلا التفسيرين ، لا يبقى للجهم أدنى تعلّق بهذه الآية .

ثمّ هناك وجه آخر للردّ على هذه الشبهة ، فإنّ الله جلّ وعلا لما وصف (الذكر) بالحدث ، علم أنّ الذكر منه محدَث ومنه ما ليس بمحدث ، لأنّ النكرة إذا وصفت ميّز بها بين الموصوف وغيره ، كما لوقال شخص : ما آكل إلا طعاماً حلالاً ، فيدلّ على أنّ الطعام منه ما هوحلال ومنه ما هوحرام ، وهذا يدلّ على أنّ الذكر قد لا يكون محدثاً ، « ويعلم أنّ المحدث في الآية ليس هوالمخلوق الذي يقوله الجهمي ، ولكنّه الذي أنزل جديداً ، فإنّ الله كان ينزل القرآن شيئاً بعد شيء ، فالمنزّل أولّا هوقديمٌ بالنسبة إلى المنزّل آخراً ، وكلّ ما تقدّم على غيره فهوقديم في لغة العرب . . . »[٢] .

٣ - وأمّا الشبهة الثالثة ، وهي قياسهم القرآن على عيسى عليه السلام بحجة أنّ كليهما وصفا بأنهما كلام الله ، فالجواب على ذلك أنّ المضافات إلى الله تعالى على ثلاثة أقسام[٣] :

---

(١) من كلام الإمام أحمد في الردّ على الجهمية (ص ١٢٣) .

(٢) من كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٢/ ٥٢٣) .

(٣) قد أفرد شيخ الإسلام لهذه المسألة رسالة مستقلة أفاد فيها وأجاد ، وهي : قاعدة في مسائل الصفات والأفعال من حيث قدمها ووجوبها ، وهي ضمن المجموع (٦/ ١٤٤-١٨٤) . وقد أوجز الكلام على هذه المسألة وبيّن أنّ المضافات إلى الله قسمان فقط في أكثر من موضع ، انظر على سبيل =

أحدها : إضافة الصفة إلى الموصوف ، كقوله : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] .

الثانية : إضافة المخلوقات إلى خالقها ، كقوله : ﴿ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا ﴾ [الشمس: ١٣] . وهذه الإضافة غالباً تقتضي التشريف .

الثالثة : ما فيه معنى الصفة والفعل ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٤] . وهذا النوع اختلفت الفرق الإسلامية في فهمه ، فأهل البدعة ألحقوه بأحد القسمين السابقين ، وأهل السنة جعلوه نوعاً مستقلًا .

وآية النساء في عيسى عليه السلام من النوع الثاني : أي ، إضافة مخلوق إلى خالقه . وإضافة الكلام إليه من النوع الثالث ، وهذا النوع اختلف الناس فيه ، فالجهمية والمعتزلة قالوا إنّ هذه المضافات مخلوقة منفصلة عنه ، كالنوع الثاني ، سواء بسواء . والكلابية والأشعرية وغيرهم قالوا : إنّ هذه الصفات قديمة قائمة به جلّ وعلا ، لا تتعلّق بمشيئته ولا إرادته ، كالنوع الأول ، سواء بسواء . وأمّا أهل السنة فتوسطّوا بين هذين القولين ، وأخذوا بصحيح المنقول وصريح العقول ، فجعلوا هذا النوع مستقلًا عن النوعين السابقين ، وقالوا إنّ هذه المضافات صفات الله جلّ وعلا متعلّقة بمشيئته وإرادته ، فيتكلّم إذا شاء ، وينزل إذا شاء .

وأشار الإمام أحمد إلى هذا الردّ بقوله : « إنّ عيسى عليه السلام تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن ، لأنّه يسمّيه مولوداً وطفلًا وصبياً وغلاماً

= المثال : مجموع الفتاوى (٦/ ١٤٤-١٥١) و(٩/ ٢٩٠-٢٩١) ، و: درء التعارض (٧/ ٢٦٥-٢٧٠) ، و الجواب الصحيح (٢/ ١٥٥-١٥٩) .

يأكل ويشرب ، وهومخاطب بالأمر والنهي ، يجري عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ، ثم هومن ذرية نوح ومن ذرية إبراهيم ، ولا يحلّ لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى . . . فالكلمة التي ألقاها إلى مريم حين قال له (كن) ، فكان عيسى بـ (كن) ، وليس عيسى هو(الكن) ، ولكن بـ (الكن) كان ، فـ (الكن) من الله قولًا ، وليس (الكن) مخلوقاً . وكذب النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى ، وذلك أنّ الجهمية قالوا : عيسى روح الله وكلمته ، لأنّ الكلمة مخلوقة . وقالت النصارى : عيسى روح الله من ذات الله وكلمته من ذات الله ، كما يقال : إنّ هذه الخرقة من هذا الثوب . وقلنا نحن : إنّ عيسى بالكلمة كان ، وليس عيسى هوالكلمة »[1] .

وبعبارة أخرى ، فإنّ (عيسى) مخلوق قائم منفصل بذاته ، بخلاف (الكلام) فلا يتصوّر وجود الكلام إلا في ذات المتكلّم . يقول شيخ الإسلام ، معلّقاً على كلام الإمام أحمد : « فقد ذكر الإمام أحمد أنّ زنادقة النصارى هم الذين يقولون : إنّ روح عيسى من ذات اللهِ ، وبيّن أنّ إضافة الروح إليه إضافة ملك وخلق ، كقولك : عبد الله ، وسماء الله ، لا إضافة صفة إلى موصوف »[2] .

٤ - وأمّا الشبهة الرابعة ، وهي قوله إنّ القرآن في السموات أوالأرض ، وقد قال الله تعالى ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾ [السجدة: ٤] فدخل القرآن في هذا العموم ، فالجواب على ذلك أنّ القرآن

---

(١) من كلام الإمام أحمد في الردّ على الجهمية (ص ١٢٤) بتصرّف يسير .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ٢٢٠) .

الذي هوصفة الله جلّ وعلا غير مخلوق ، ووجود الصفة متعلّق بالذات ولا يتأتى وجوده عندنا في هذه الدنيا إلا من تالٍ أوفي مصحفٍ[١] . يقول البخاري : « حركاتهم وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة ، فأمّا القرآن المتلو، المبين ، المثبت في المصاحف ، المسطور ، المكتوب ، الموعى في القلوب ، فهوكلام الله تعالى ليس بمخلوق »[٢] .

وحينئذٍ نفرّق بين الصفة التي محلّها الذات ، وبين وجودها في الخارج ، ونقول : إنّ الصفة نفسها تابعة للذات ، فهي غير مخلوقة ، ولكن لا يتأتى وجودها عندنا إلا عند قراءته ، أوسماعه ، أوكتابته ، وهذا فيه ما هومخلوق وفيه ما هوغير مخلوق . يوضّح ذلك : أنّ القارئ للقرآن مخلوق ، كما أنّ أعماله مخلوقة ، ولكن ما يتلوه من القرآن ليس بمخلوق . وورق المصحف مخلوق والمداد الذي كُتب به القرآن مخلوق ، ولكن ما كُتب على الورق وبالمداد فليس بمخلوق[٣] .

---

(١) بخلاف بعض الملائكة والنبيين ، فإنّهم سمعوا كلام الله مباشرة ، وبخلاف المؤمنين في الآخرة ، فإنّهم يسمعون كلام الله مباشرة ، فالتلاوة إذ ذاك والمتلوليسا بمخلوقين . انظر : العلوّ للذهبي اختصار الألباني (ص ٢٠٩) .

(٢) الاعتقاد للبيهقي (ص ١١٥) .

(٣) وهذه مسألة دقيقة وصعبة ، قد زلّ فيها أقدام كثير من الناس ، ممّا جعل بعض السلف ينكرون هذا التفريق ، مخافة أن يُستغلّ هذا الكلام من قبل الجهمية فيقصدون به خلْق القرآن . إلا أنّ بعض المحقّقين من علماء السنة ، كالبخاري وغيره ، اضطروا إلى هذا التفصيل لبيان الحقيقة والردّ على شبهات أهل البدعة . انظر كلام شيخ الإسلام في هذه المسألة في مجموع الفتاوى (١٢/٥٧٣) ، وانظر كذلك ما قاله الذهبي حول هذه المسألة في مختصر العلو(ص ٢٠٩) ، وفي السير (١٢/ ٨٢) ، فإنّهما قد أجادا وأفادا .

وقد بيّن شيخ الإسلام أنّ (اللفظ) و(التلاوة) كلها ألفاظ مجملة ، قد يراد بها نفس الكلام الذي يتلى أويقرأ أويتلفّظ - وفي هذه الحالة تكون غير مخلوق بالنسبة للقرآن ، وقد يراد بها حركة العبد وصوته - وفي هذه الحالة فهي مخلوقة . وقد يراد بها مجموع هذه الأمور ، لذلك فتكون هذه الألفاظ متناولة لما هوغير مخلوق وما هومخلوق[1] . وكذلك (المصحف) ، فهولفظ مجمل قد يراد به الورق والمداد والغلاف ، .وهذا كله مخلوق ، وقد يراد به ما كُتب فيه ، وهذا كلام الله غير مخلوق .

وبيّن ابن القيّم هذا الفرق في نونيته فأنشد[2] :

وكذلك القرآن عين كلامه الـ ... مسموع منه حقيقة ببيان
هوقول ربّي كله لا بعضه ... لفظاً ومعنى ما هما خلقان
تنزيل ربّ العالمين وقوله ... اللفظ والمعنى بلا روغان
لكن أصوات العباد وفعلهم ... كمدادهم والرق مخلوقان
فالصوت للقارئ ولكن الكلا ... م كلام ربّ العرش ذي الإحسان
هذا إذا ما كان ثم وساطة ... كقراءة المخلوق للقرآن
فإذا انتفت تلك الوساطة مثل ما ... قد كلّم المولود من عمران
فهنالك المخلوق نفس السمع لا ... شيء من المسموع فافهم ذان

فإذا تبيّن الفرق بين الصفة ووجودها في الخارج ، بطلت شبهته ، وهي أنّ القرآن (في السماوات أوفي الأرض) ، فإنّه كلام مجمل لا يفصل بين أصل الصفة ووجودها في الخارج .

---

(١) انظر كلامه في مجموع الفتاوى (١٢/٣٠٦-٣٠٩) .

(٢) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/١٠٧-١٠٩) .

٥ - وأمّا الشبهة الخامسة ، وهي قوله إنّ (جعل) بمعنى (خلق) ، فهذا جهل مركّب منه ، وخطأ فاحش يدلّ على قلة بضاعته في العلم . وذلك أنّ (جعل) إذا تعدّى إلى مفعول واحد ، كان بمعنى (خلق) ، كما في قوله تعالى : ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ [الأنعام: ١] ، وفي قوله تعالى ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: ٧٨] .

وأمّا إذا تعدّى إلى مفعولين ، فيكون معنى (جعل) هنا (صيّر) ، كما في قوله تعالى : ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [ص: ٢٦] ، وقوله تعالى : ﴿ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا ﴾ [إبراهيم: ٣٥] . ومنه كذلك الآيات التي استدلّ بها جهمٌ ، فهذه الآيات كلّها فيها مفعولان لكلمة (جعل) ، فالله جلّ وعلا صيّر القرآن عربياً ، ولم ينزله بلغة أعجمية ، وصيّر القرآن هدى للناس ليس فيه ضلال[١] .

يقول ابن قتيبة : « فإنّ الجعل يكون بمعنيين ، أحدهما خلق ، والآخر غير خلق ، فأمّا الموضع الذي يكون فيه خلقاً ، فإذا رأيته متعدياً إلى مفعول واحد لا يجاوزه . . . وأمّا الموضع الذي يكون فيه غير الخلق ، فإذا رأيته متعدياً إلى مفعولين . . . »[٢] .

وقال الملطي : « إنّ (جعل) في القرآن على معنيين : على خلق ،

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٢٩) .

(٢) الاختلاف في اللفظ (ص ٢٥-٢٦) . ولقد أجاد الكناني في ردّ هذه الشبهة وجاء بعشرات الأمثلة من القرآن على ذلك ، فليراجع (انظر : الحيدة ، ص ٨٢-١١٠) .

وعلى غير خلق . . . » ثمّ فصّل فيهما بالأمثلة ، ثمّ قال : « فلا حجة لجهم المارق ولا لمن تبعه فافهم »(١) .

٦ - وأمّا قوله إنّ الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين ، فهذه الشبهة تدلّ على القاعدة التي ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية ، وهي « كلّ معطّل ممثّل »(٢) ، إذ أنّ كل من عطّل صفة من صفات الله فإنّما عطّلها لسبب توهّم التمثيل والتشبيه . فالمعطّل مثّل وشبّه أولًا ، ثمّ عطّل وأنكر بناءً على التشبيه . فهؤلاء ما فهموا من نصوص الصفات إلا صفات المخلوقين ، لذلك وقعوا في التعطيل .

وقد أجاب عن هذه الشبهة الإمام أحمد إذ قال : « وأمّا قولهم إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان ، أليس الله قال للسموات والأرض : ﴿ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت: ١١] ، أتراها أنّها قالت بجوفٍ وفم وشفتين ولسانٍ وأدوات ؟ وقال ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ ﴾ [الأنبياء: ٧٩] أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين ؟ والجوارح إذا شهدت على الكافر فقالوا : ﴿ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [فصلت: ٢١] ، أتراها أنّها نطقت بجوف وفم ولسان ؟ ولكنّ الله أنطقها كيف شاء . وكذلك الله ، تكلّم كيف شاء من غير أن يقول بجوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان »(٣) .

وممّا يوضّح الردّ على هذه الشبهة حديث مشي الكافر يوم القيامة على

---

(١) انظر : التنبيه والردّ (ص ١٣١) .

(٢) انظر تفصيل ذلك في التدمرية له (ص ٧٩-٨١) .

(٣) الردّ على الجهمية (ص ١٣١) .

وجهه ، فعنْ قَتَادَةَ قال : حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رضي الله عنه أَنَّ رَجُلًا قَالَ : يَا نَبِيَّ اللهِ كَيْفَ يُحْشَرُ الْكَافِرُ عَلَى وَجْهِهِ ؟ قَال ﷺ : « أَلَيْسَ الَّذِي أَمْشَاهُ عَلَى الرِّجْلَيْنِ فِي الدُّنْيَا قَادِرًا عَلَى أَنْ يُمْشِيَهُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَة ؟ » . ثم قَالَ قَتَادَةُ : بَلَى وَعِزَّةِ رَبِّنَا[1] . فإذا كان هذا في مخلوق ، وأنه يستطيع أن يفعل في وقتٍ بقدرة الله ما لا يتصوّر فعله في وقتٍ آخر إلا ببعض الآلات فكيف بالخالق نفسه ، ألا يستطيع أن يتكلّم بدون آلات الكلام عند المخلوق ؟

٧ - وأمّا سؤاله هل القرآن هوالله أم غير الله : فالجواب أنّ هذا السؤال باطل من أساسه ، فهذا التقسيم الثنائي ليس بصحيح ، لأنّ صفات الله لا يقال فيها إنّها (الله) ولا يقال إنّها (غير الله) ، بل الصفات تابعة للذات ، والذات موصوفة بهذه الصفات . وقد ردّ الكناني على بشر المرّيسي لمّا استعمل هذه الحجة ، وممّا قال : « ولا يقال : الصفة هي الله ، ولا يقال : هي غير الله »[2] .

كما بيّن بطلان هذه الشبهة الإمام أحمد بطريق آخر إذ قال إن الله تعالى لم يقل في القرآن إنّ القرآن أنا ، ولم يقل إنّ القرآن غيري ، بل قال إنّ القرآن كلامه ، فنسمّيه باسم سمّاه الله به ، فقلنا : كلام الله . وقد فصل الله بين قوله وخلقه ، ولم يسمّه قولًا ، فقال : ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤] ، فيدخل في قوله (الخلق) كل مخلوق ، ثم قال (الأمر) والأمر هوقوله ، فلم يدخل في الخلق ، « . . . وذلك أنّ الله جل ثناؤه

---

(١) رواه البخاري في كتاب الرقاق ، باب الحشر (١١/ ٣٨٥ ، حديث ٦٥٢٣) .

(٢) الحيدة (ص ١٣٠) .

إذا سمى الشيء الواحد باسمين أوثلاثة أسامي فهومرسل غير منفصل ، وإذا سمّى شيئين مختلفين لا يدعهما مرسلين حتى يفصل بينهما . من ذلك ، قوله ﴿ قَالُواْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا ﴾ [يوسف: ٧٨] ، فهذا شيء واحد سمّاه بثلاثة أسامي وهومرسل ، ولم يقل : إنّ له أباً وشيخاً كبيراً . وقال : ﴿ مُسْلِمَـٰتٍ مُّؤْمِنَـٰتٍ قَـٰنِتَـٰتٍ تَـٰٓئِبَـٰتٍ عَـٰبِدَٰتٍ سَـٰٓئِحَـٰتٍ قَـٰنِتَـٰتٍ ﴾ ، ثم قال ﴿ ثَيِّبَـٰتٍ وَأَبْكَارًا ﴾ [التحريم: ٥] . فلما كانت البكر غير الثيب ، لم يدعه مرسلًا حتى فصل بينهما ، فذلك قوله (وأبكاراً) . . . فلذلك إذاً قال الله : ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤] ، لأنّ الخلق غير الأمر ، فهومنفصل »[١] .

وأخيراً ، فإنّ إنكار جهم بن صفوان لصفة الكلام وقوله إنّ كلام الله هوخلْق صوتٍ يُسمعه غيره يلزمه من ذلك عدة إلزامات ، منها :

أولًا : أنّ هذا المخلوق الذي تكلّم بكلام ينسب إلى الله تعالى قد ادّعى الربوبية والألوهية . يقول الإمام أحمد : « فقلنا : هل يجوز لمكوّن أوغير الله أن يقول ﴿ إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴾ [طه: ١٤] ، أويقول : ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴾ [طه: ١٥] ؟ فمن زعم ذلك ، فقد زعم أنّ غير الله ادّعى الربوبية كما زعم الجهم أنّ الله كوّن شيئاً كان يقول ذلك المكوّن ﴿ يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ [القصص: ٣٠] . وقد قال جل ثناؤه ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٤] وقال : ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] »[٢] .

---

(١) الردّ على الجهمية (ص ١١٢-١١٣) .

(٢) نفس المصدر (ص ١٣٠) .

ثانياً : أنّه يشبه الله تعالى بالجمادات والأصنام ، حيث نفى عن الله صفة كمال ، وهي صفة الكلام . يقول الإمام أحمد : « قد أعظمتم على الله الفرية حين زعمتم أنه لا يتكلّم ، فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله ، لأنّ الأصنام لا تتكلم ، ولا تتحرّك ولا تزول من مكان إلى مكان »[١] . وقال هارون بن معروف : « من زعم أنّ الله عزّ وجلّ لا يتكلّم فهويعبد الأصنام »[٢] .

ثالثاً : يلزمه من قوله هذا أنّ كل كلام في الوجود يعتبر كلاماً لله تعالى فينسب إليه ، فالله سبحانه وتعالى هوالّذي أنطق الأشياء كلها نطقاً معتاداً ونطقاً خارجاً عن المعتاد ، « فلوكان إذ خلق كلاماً في غيره كان هوالمتكلم به ، كان هذا كله كلام الله تعالى ، ويكون قد كلّم من سمع هذا الكلام كما كلّم موسى بن عمران ، بل قد ثبت أنّ الله خالق أفعال العباد ، فكل ناطق فالله خالق نطقه وكلامه ، فلوكان متكلماً بما خلقه من الكلام لكان كلّ كلام في الوجود كلامه ، حتى كلام إبليس والكفار وغيرهم »[٣] . وهذا اللازم يؤكد مع مقالة جهم في الجبر وأنّه لا فاعل في الحقيقة إلا الله تعالى ، وأنّه لا ينسب شيء من أفعال الخلق إلى الخلق إلا على وجه المجاز[٤] .

---

(١) نفس المصدر (ص ١٣٣) .

(٢) رواه عبد الله بن أحمد في السنة (١/ ١٧٢) .

(٣) من كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٢/ ٥١٠-٥١١) .

(٤) انظر مقالة جهمِ في الجبر في (ص ٧٧٨ فما بعدها) من الرسالة .

المبحث الرابع

مقالته في الرؤية

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك .

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

أنكر جهم بن صفوان رؤية المؤمنين لربّهم في الآخرة[(١)] ، كما أنكر وجود الحجاب بين الله وخلقه . ولم أقف على أحدٍ من المنتسبين للإسلام أنكر الرؤية والحجاب قبله ، بل نصّ شيخ الإسلام على أنّه أوّل من أنكر الرؤية[(٢)] .

وروي عن عبد الله بن عمر مشكدانة أنّه قال : سمعت الحسين الجعفي وحدّث بحديث الرؤيا فقال : « على رغم أنف جهمٍ والمرّيسي »[(٣)] .

وقال الملطي : « وأنكر جهم النظر إلى الله جلّ وعزّ »[(٤)] .

---

(١) رؤية الله عزّ وجل ليست من صفاته ، ولكن علماء السنة ذكروا هذه المسألة في باب الصفات وأوردوا الآثار الواردة في إثباتها لأنّ إنكارها مبنيّ على إنكار بعض الصفات ، كالوجه والعلوّ والذات .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ١٩٢) .

(٣) كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (ص ٥٢٨) .

(٤) التنبيه والردّ (ص ١١١) .

وقال عبد القادر الجيلاني إنّ الجهم كان يقول إنّ الله لا يرى وإنّه « لا ينظر إليهم يوم القيامة ، ولا ينظر أهل الجنة إلى الله تعالى ، ولا يرونه فيها »[١] . وقال ابن حزم : « ذهبت المعتزلة وجهم بن صفوان أنّ الله تعالى لا يرى في الآخرة »[٢] . كما ذكر مقالته هذه الشهرستاني[٣] والصفدي[٤] .

وقد أشار إلى عقيدته هذه الإمام أحمد حيث قال عنه : « ووجد ثلاث آيات في كتاب الله عز وجل من المتشابه ، قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] ، وقوله : ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] ، وقوله تعالى : ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] . فبنى أصل كلامه على هذه الثلاث الآيات ، ووضع دين الجهمية ، وكذّب بأحاديث رسول الله ﷺ وتأوّل كتاب الله على تأويله . . . » إلخ كلامه رحمه الله[٥] . ومن المعلوم أنّ آية سورة الأنعام في نفي الإدراك من أهمّ أدلة النافين للرؤية .

وذكر غير واحدٍ من أهل العلم أنّ الجهمية بصفة عامة ينكرون الرؤية ، فقال ابن خزيمة : « إنّ الله ينظر إليه جميع المؤمنين يوم القيامة ، برّهم

---

(١) الغنية (ص ١١٤) .

(٢) الفصل (٣/ ٧) .

(٣) انظر : الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٤) انظر : الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

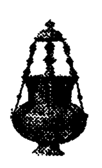
(٥) الردّ على الجهمية (ص ١٠٢-١٠٤) ، ورواه ابن بطة في الإبانة ، كتاب الردّ على الجهمية (٢/ ٨٧-٨٩) ، مع اختلاف يسير في بعض ألفاظه ، وقد سبق مراراً .

وفاجرهم ، وإن رغمت أنوف الجهمية المعطّلة المنكرة لصفات خالقنا »[١] .

وقال الملطي عن بعض الجهمية « ومنهم صنف . . . أنكروا الرؤيا وزعموا أنّها أضغاث أحلام »[٢] .

أما إنكاره للحجاب بين الله وخلقه ، فقال الملطي : « وأنكر جهمٌ أن يكون لله جلّ وعلا حجاب »[٣] . وقال ابن أبي شيبة : « ذكروا أنّ الجهمية يقولون إنه ليس بين الله عزّ وجلّ وبين خلقه حجاب »[٤] . وقد عقد الدارمي في كتابه (الردّ على الجهمية) باباً في احتجاب الله عن خلقه ممّا يدلّ على أنّ الجهمية أنكروا الحجاب[٥] .

وإنكار جهم للرؤية مبنيّ على أصله في إنكار صفات الله جلّ وعلا ، ومنها العلوّ ، فإنّ من أنكر جميع صفات الربّ أنكر حقيقة وجوده وذاته ، ومن أنكر حقيقة وجوده لزمه أن ينكر رؤيته ، إذ كيف يُرى من لا يوصف بصفة ؟



(١) كتاب التوحيد (٢/٣٠٦) .

(٢) التنبيه والردّ (ص ٩٧) .

(٣) نفس المصدر (ص ١٠٧) .

(٤) كتاب العرش وما روي فيه (ص ٤٩) .

(٥) انظر : الردّ على الجهمية (ص ٧١-٧٣) .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

وسيكون الكلام في هذا المطلب في ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : إثبات رؤية الله تعالى .

المسألة الثانية : نقد استدلال الجهم على نفي الرؤية .

المسألة الثالثة : إثبات حجابٍ لله تعالى .

المسألة الأولى

إثبات رؤية الله تعالى

إنّ أهل السنة والجماعة يثبتون رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة كثيرة ، نقلية وعقلية .

والرؤية أفضل نعيم أعدّ للمتقين « وأجلّها قدراً ، وأعلاها خطراً ، وأقرّها لعيون أهل السنة والجماعة ، وأشدّها على أهل البدعة والضلالة ، وهي الغاية التي شمّر إليها المشمّرون ، وتنافس فيها المتنافسون ، وتسابق إليها المتسابقون ، ولمثلها فليعمل العاملون ، إذا نالها أهل الجنة نسوا ما هم فيه من النعيم ، وحرمانه والحجاب عنه لأهل الجحيم أشدّ عليهم من عذاب الجحيم ، اتفق عليها الأنبياء والمرسلون ، وجميع الصحابة والتابعون ، وأئمة الإسلام على تتابع القرون ، وأنكرها أهل البدع المارقون ، والجهمية المتهوّكون ، والفرعونية المعطّلون ، والباطنية الذين هم من جميع الأديان منسلخون ، والرافضة الذين هم بحبائل الشيطان متمسّكون ، ومن حبل الله منقطعون وعلى مسبّة أصحاب رسول الله عاكفون ، وللسنة وأهلها محاربون ، ولكل عدوٍّ لله ورسوله ودينه

مسالمون ، وكل هؤلاء عن ربّهم محجوبون ، وعن بابه مطرودون ، أولئك أحزاب الضلال وشيعة اللعين ، وأعداء الرسول وحزبه »[١] .

فمن الأدلة النقلية على إثبات الرؤية قوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] ، ومادة (نظر) إذا عدّيت بـ (في) فمعناها التفكّر والاعتبار ، وإذا عدّيت بـ (إلى) ، كما في هذه الآية ، تكون بمعنى الرؤية البصرية لا غير ، فكيف إذا أسند إلى الوجه الذي هومحل البصر ؟[٢] .

ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى : ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [يونس: ٢٦] ، وقد فسّر النبي ﷺ الزيادة بالنظر إلى وجه الله تعالى ، فعن صُهَيْب رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ تلا قوله ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ ثُمَّ قَالَ : « إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ نَادَى مناد : إِنَّ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مَوْعِدًا . قَالُوا : أَلَمْ يُبَيِّضْ وُجُوهَنَا ؟ وَيُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ ؟ وَيُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ ؟ قَالُوا : بَلَى ! قَالَ : فَيَنْكَشِفُ الْحِجَابُ ، قَالَ : فَوَاللَّهِ مَا أَعْطَاهُمْ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ »[٣] .

---

(١) حادي الأرواح لابن القيّم (ص ٤٠٢) .

(٢) انظر كلام ابن القيّم في : حادي الأرواح (ص ٤١٥) .

(٣) رواه بهذا اللفظ الترمذي في سننه ، كتاب صفة الجنة ، باب ما جاء في رؤية الربّ تبارك وتعالى (٤/ ٦٨٧ ، حديث٢٥٥٢) ، وابن ماجة في مقدمة سننه ، باب ما أنكرته الجهمية (١/ ١٢١ ، حديث ١٨٣) . ورواه مسلم في كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربّهم سبحانه وتعالى (٣/ ١٨ ، حديث ٤٤٨) بلفظ مقارب لهذا ، إلا أنّه لم يرد فيه أنّ النبي ﷺ تلا هذه الآية .

ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى : ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٥] . استدلّ بهذه الآية على إثبات الرؤية الإمامان الشافعي وأحمد ، فقال الشافعي بعد ما تلا هذه الاية : « لما أن حجب هؤلاء في السخط ، كان في هـذا دليل على أنّ أولياءه يرونه في الرضا » ثم قـال : « ولولم يوقن محمد بن إدريس أنّه يرى الله لما عبد الله عزّ وجل »(١) .

وساق الآجري بسندٍ صحيح إلى الإمام أحمد قوله : « قالت الجهمية : إنّ الله لا يرى في الآخرة ، وقال تعالى : ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٥] فلا يكون هذا إلا أن الله تعالى يرى ، وقال تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] ، فهذا النظر إلى الله تعالى . والأحاديث التي رويت عن النبي ﷺ « إنكم ترون ربكم » برواية صحيحة وأسانيد غير مدفوعة ، والقرآن شاهد أنّ الله تعالى يرى في الآخرة »(٢) .

كما ثبتت الرؤية في أحاديث كثيرة ، منها :

ما اتفق عليه الشيخان من رواية أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه ، قَالَ : قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ؟

قَالَ : « هَلْ تُضَارونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ إِذَا كَانَتْ صَحْوًا ؟ »

قُلْنَا : لا .

قَالَ : « فَإِنَّكُمْ لا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ يَوْمَئِذٍ إلا كَمَا تُضَارُونَ فِي

---

(١) رواه البيهقي في مناقب الشافعي (١/ ٤١٩) ، وانظر كذلك : ابن القيّم في حادي الأرواح (ص ٤١٠) .

(٢) الشريعة للآجري (٢/ ١٠) .

رُؤْيَتِهِمَا »[١] .

وكذلك ما اتفقا عليه من حديث أبي هريرة في الشفاعة ، وهوبلفظ مقارب لحديث أبي سعيد رضي الله عنه ، إلا أنه ﷺ قال : « هل تمارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ . . . فإنكم ترونه كذلك »[٢] . ولقد نصّ ابن القيم على أن أحاديث الرؤية بلغت مرتبة التواتر ، إذ رويت عن أكثر من خمس وعشرين صحابياً[٣] . وقال الحافظ ابن حجر : « وأدلة السمع طافحة بوقوع ذلك في الآخرة لأهل الإيمان دون غيرهم »[٤] ، وقال الذهبي : « وأمّا رؤية الله عياناً في الآخرة ، فأمر متيقن ، تواترت به النصوص »[٥] .

ومن الأدلة العقلية على جواز الرؤية أنّ كلّ موجود قائم بنفسه تجوز رؤيته ، والمعدوم هوالذي لا يمكن رؤيته[٦] .

وآثار أئمة السلف في هذا الشأن كثيرة متواترة ، فنصّ الإمام أحمد في

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » ، (١٣/ ٤٣٠ ، حديث ٧٤٣٩) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية (٣/ ٢٩ ، حديث ٤٥٣) .

(٢) رواه البخاري في كتاب الأذان ، باب فضل السجود (٢/ ٣٤١ ، حديث ٨٠٦) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية (٣/ ٢١ ، حديث ٤٥٠) .

(٣) حادي الأرواح لابن القيّم (ص ٤١٦) .

(٤) فتح الباري (١٣/ ٤٣٥) .

(٥) السير (٢/ ١٦٧) .

(٦) انظر : حادي الأرواح (ص ٤١١) .

(أصول السنة) على أنّه من السنة « الإيمان بالرؤية يوم القيامة كما روي عن النبي ﷺ من الأحاديث الصحاح »[١] ، وقال الدارمي بعد أن ساق بعض أحاديث الرؤية : « هذه الأحاديث كلها وأكثر منها قد روّيت في الرؤية ، على تصديقها والإيمان بها أدركنا أهل الفقه والبصر من مشايخنا ، ولم يزل المسلمون قديماً وحديثاً يروونها ويؤمنون بها ، لا يستنكرونها ولا ينكرونها ، ومن أنكرها من أهل الزيغ نسبوه إلى الضلال ، بل كان من أكبر رجائهم ، وأجزل ثواب الله في أنفسهم النظر إلى وجه خالقهم ، حتى ما يعدلون به شيئاً من نعيم الجنة »[٢] ، وقال البربهاري : « والإيمان بالرؤية يوم القيامة ، يرون الله عز وجلّ بأعين رؤوسهم وهويحاسبهم بلا حاجب ولا ترجمان »[٣] ، وقال ابن بطة : « اعلموا رحمكم الله أنّ أهل الجنة يرون ربّهم يوم القيامة »[٤] ، وقال أبوعثمان الصابوني : « ويشهد أهل السنة أنّ المؤمنين يرون ربّهم تبارك وتعالى يوم القيامة بأبصارهم وينظرون إليه على ما ورد به الخبر الصحيح عن رسول الله ﷺ »[٥] . والنقولات في هذا الباب كثيرة يصعب حصرها ، فلا تكاد تجد كتاباً من كتب العقيدة إلا وفيه بيان موقف أهل السنة من هذه المسألة .

---

(١) أصول السنة (ص ٥٠) .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٢٢) .

(٣) شرح السنة (ص ٢٩) .

(٤) الإبانة - كتاب الردّ على الجهمية (٣ / ١) .

(٥) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص ٨٠) .

ولقد أطال ابن القيم النفس في بيان أدلة الرؤية ، من الكتاب ، والسنة ، وأقوال الصحابة ، والتابعين ، والأئمة المتبوعين ، مما لا مزيد عليه ، فليراجع[١] .



---

(١) حادي الأرواح (ص ٤٠٢ - ٤٧٧) .

المسألة الثانية

نقد استدلال الجهم على نفي الرؤية

إنّ الجهم بن صفوان - انطلاقاً من مبدئه في إثبات موجود لا يمكن أن يدرك بالحسّ - أنكر رؤية الله تعالى . فثبت عنه أنّه قال ، بعد جداله مع السمنية : « فكذلك الله ، لا يُرى له وجه ، ولا يُسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة »[١] . وقد سبق الردّ على جوابه الفاسد وخطئه الفاحش في مبحثٍ سابقٍ[٢] .

بجانب هذا الأصل ، فهناك بعض أصولهم العامة التي تتّفق مع هذه المقالة ، كنفيه صفات الله جلّ وعلا ، خاصة صفة العلوّ ، فإنكارها يستلزم إنكار الرؤية عند التحقيق[٣] . ولقد سبق أن رددت على هذه الأصول في المباحث السابقة[٤] .

كما أشار بعض العلماء إلى دليل نقلي اعتمد عليه جهمٌ وحرّفه لكي يبرّر مذهبه في الرؤية .

---

(١) انظر : الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٠٤) ، وكذلك كلام شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٥) .

(٢) انظر : (ص ٤٣٧) من الرسالة .

(٣) أقول (عند التحقيق) لأنّ الأشاعرة يثبتون نوعاً من الرؤية مع نفيهم العلوّ ، وهذا من أشد تناقضات مذهبهم ، وسنبيّن هذا في بيان أثر مقالة جهم في هذه المقالة على الفرق الأخرى .

(٤) انظر : (ص ٤٢٩) من الرسالة .

فقد حكى الإمام أحمد[١] وغيره[٢] أنّ جهماً بنى مذهبه على آيات ثلاث ، منها قوله تعالى ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] . كما ذكر ابن خزيمة والآجري وابن بطة أنّ الجهمية القدماء يستدلون لمذهبهم بهذه الآية[٣] .

وذكر ابن خزيمة أنّ بعض الجهمية استدلّوا بقول الحسن البصري أنّه كان يقول : « الزيادة : الحسنة عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف » ، وكان ينكر الرؤية[٤] .

أمّا استدلالهم بآية سورة الأنعام التي فيها نفي الإدراك ، فقد بيّن الآجري معناها إذ قال : « معناها عند أهل العلم : أي لا تحيط به الأبصار ، ولا تحويه عز وجل ، وهم يرونه من غير إدراك ولا يشكون من رؤيته ، كما يقول الرجل : رأيت السماء ، وهوصادق ولم يحط بصره بكل السماء ولم يدركها ، وكما يقول الرجل : رأيت البحر ، وهوصادق ، ولم يدرك بصره كل البحر ، ولم يحط ببصره ، هكذا فسّره العلماء إن كنت تعقل » ثم ساق بسنده إلى عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً

---

(١) الردّ على الجهمية (ص ١٠٢-١٠٤) ، ورواه ابن بطة في الإبانة ، كتاب الردّ على الجهمية (٢/ ٨٧-٨٩) ، مع اختلاف يسير في بعض ألفاظه .

(٢) انظر : الإبانة - كتاب الرد على الجهمية ، لابن بطة (٣/ ٧٠) .

(٣) انظر : كتاب التوحيد لابن خزيمة (٢/ ٣٥٩) ، والشريعة للآجرّي (٢/ ٤٩) والإبانة - كتاب الردّ على الجهمية - لابن بطة (٣/ ٧٠) .

(٤) انظر : كتاب التوحيد لابن خزيمة (٢/ ٤٥٥) . وسيأتي الردّ على هذه الشبه في الفقرات القادمة .

أُخْرَىٰ ﴾ [النجم: ١٣] : « أنّ النبي ﷺ رأى ربّه عز وجل »[١] ، فقال رجل عند ذلك لعكرمة : « أليس قال الله ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ؟ »

فأجابه عكرمة : أليس ترى السماء ؟

قال : بلى !

قال : أوكلها تراها ؟ ! »[٢] .

وقال ابن بطة : « فإن معنى ذلك (يعني الآية) واضح لا يخيّل على أهل العلم والمعرفة ، ذلك أنّك تنظر إلى الصغير من خلق الله فيما يدركه بصرك ، ولا يحيطه نظرك ، فالله تعالى أجلّ وأعظم من كل شيء يدركه بصر . وإنّما الإدراك أن يحيط البصر بالشيء حتى يراه كله - فذلك الإدراك . ألا ترى أنّك ترى القمر فلا ترى منه إلا ما ظهر من وجهه ، ويخفى عليك ما غاب من قفاه ، وكذلك الشمس ، وكذلك السماء ، وكذلك البحر ، وكذلك الجبل ، وإن الرجل ليكلّمك وهومعك فما يدركه بصرك ، وإنما تنظر إلى ما أقبل عليك منه . فإنما قوله عزّ وجلّ ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] لا تحيط به لعظمته وجلاله . ولكن

---

(١) اختلف السلف في مسألة رؤية النبي ﷺ لربّه في حادثة الإسراء والمعراج ، فمنهم من أثبتها ومنهم من نفاها ، والذي رجّحه شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من المحقّقين الجمع بين هذين القولين ، فالمثبتون من الصحابة - وعلى رأسهم ابن عباس رضي الله عنهما - إنما أثبتوا الرؤية القلبية ، لا البصرية .
وانظر لهذه المسألة : رؤية النبي ﷺ لربّه ، ل : أ . د ./ محمد التميمي .

(٢) الشريعة (٢/ ٥٠-٥١) .

الجهمي عدوّ الله إنما ينزع إلى المتشابه ليفتن الجاهل »[١] .

وبيّن ابن خزيمة وجهاً آخر في الردّ على تفسيرهم لهذه الآية الكريمة ، إذ قال : « لوكان معنى (هذه الآية) على ما تتوهمه الجهمية المعطلة الذين يجهلون لغة العرب ، فلا يفرّقون بين النظر وبين الإدراك ، لكان معنى قوله ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ أي : أبصار أهل الدنيا قبل الممات »[٢] .

وقد جعل ابن القيّم هذه الآية من أدلة إثبات الرؤية ، وله حولها كلام نفيس ننقله بتمامه للفائدة ، حيث قال :

« الدليل السادس (من أدلة إثبات الرؤية) قوله تعالى ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ، والاستدلال بهذا أعجب ، فإنّه من أدلة النفاة . وقد قرّر شيخنا وجْه الاستدلال به أحسن تقرير وألطفه وقال لي : أنا ألتزم أنّه لا يحتج مبطل بآية أوحديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدلّ على نقيض قوله ، فمنها هذه الآية وهي على جواز الرؤية أدلّ منها على امتناعها ، فإنّ الله سبحانه إنّما ذكرها في سياق التمدّح ، ومعلوم أنّ المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية ، وأمّا العدم المحض فليس بكمال ولا يمدح به ، وإنّما يمدح الربّ تبارك وتعالى بالعدم إذا تضمّن أمراً وجودياً ، كتمدّحه بنفي السنة والنوم المتضمّن كمال القدرة ، ونفي الشريك والصحابة والولد والظهير المتضمّن كمال الربوبية وإلهيته وقهره . . . ولهذا لم يتمدح بعدم محض لا يتضمّن أمراً ثبوتياً ، فإنّ المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم ، ولا يوصف الكامل بأمرٍ

---

(١) الإبانة - كتاب الردّ على الجهمية (٣/ ٧٢) .

(٢) كتاب التوحيد (٢/ ٣٥٩) .

يشترك هوالمعدوم فيه . فلوكان المراد بقوله ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ أنه لا يرى بحال لم يكن في ذلك مدح ولا كمال لمشاركة المعدوم له في ذلك ، فإنّ العدم الصرف لا يرى ولا تدركه الأبصار ، والربّ جل جلاله يتعالى أن يمدح بما يشاركه فيه العدم المحض ، فإذاً المعنى أنه يرى ، ولا يدرك ولا يحاط به . . . (والآية) يدل على غاية عظمته وأنه أكبر من كلّ شيء ، وأنّه لعظمته لا يدرك بحيث يحاط به ، فإنّ الإدراك هوالإحاطة بالشيء ، وهوقدر زائد على الرؤية ، كما قال تعالى ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴾ [الشعراء: ٦١-٦٢] فلم ينفِ موسى الرؤية ، ولم يريدوا بقولهم (إنا لمدركون) إنا لمرئيون ، فإنّ موسى صلوات الله وسلامه عليه نفى إدراكهم إياهم بقوله (كلا) ، وأخبر الله سبحانه أنه لا يخاف دركهم بقوله ﴿ وَلَقَدْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِى فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ ﴾ [طه: ٧٧] فالرؤية والإدراك كلّ منهما يوجد مع الآخر وبدونه ، فالربّ تعالى يُرى ولا يُدرك ، كما يُعلم ولا يُحاط به ، وهذا هوالذي فهمه الصحابة والأئمة من الآية »(١) .

وبيّن الشيخ العلّامة محمد بن صالح العثيمين قاعدة مهمّة في الأصول ، حيث قال : « إن نفي الأخصّ فيه إثبات جواز الأعمّ ، وإلا لزم النقص في الكلام » . ثمّ مثّل لهذه القاعدة بهذه الآية الكريمة ، حيث نفى الله جلّ وعلا الإدراك ، فدلّ على جواز الرؤية التي هي أعمّ من الإدراك ، فكلّ إدراك رؤية ، وليس كلّ رؤية إدراكاً . ولوكانت الرؤية ممتنعة ،

(١) حادي الأرواح (ص ٤١١-٤١٢) .

لنفاها صراحة[١] .

فتبيّن من جميع ما سبق أنه لا يبقى للجهم أدنى تعلّق بهذه الآية .

وأمّا استدلالهم بما ورد عن الحسن البصري ، فجوابه من وجوه :

أولها : إنّه قد ثبت بأدلةٍ نقليةٍ صحيحةٍ صريحةٍ من الكتاب والسنة أنّ المؤمنين يرون ربّهم يوم القيامة وفي الجنة ، فلا تردّ هذه الأخبار المتواترة لقول أحدٍ من التابعين ، بل ولا أحدٍ من الصحابة ، مهما كان قدره وعلمه إذ الكتاب والسنة مصدرا العقيدة والتشريع ، وأقوال الصحابة والتابعين تابعة لهما .

ثانيها : لم يثبت بسندٍ صحيح أنّ الحسن كان ينكر الرؤية ، بل غاية ما ورد أنّه فسّر قوله تعالى : ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس: ٢٦] ، بقوله : « الزيادة : بالحسنة عشر أمثالها ، إلى سبع مئة ضعف »[٢] . وقد بيّن الطبري أنّ هذا التفسير هوأحد تفاسير السلف للآية ، ولكن جمهور المفسّرين من السلف على أنّ الآية وردت في الرؤية ، ثم قال رحمه الله تعالى : « فأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يعمّ كما عمّه عزّ ذكره »[٣] . وتفسير الحسن لهذه الآية لا يستنبط منه إنكاره للرؤية كما هوواضح ، فاتهام الجهمية للحسن أنّه كان ينكر الرؤية بناء على تفسيره للآية افتراء وتقوّل عليه بلا برهان .

---

(١) من شرح الشيخ ابن عثيمين على بلوغ المرام ، الشريط الخامس عشر من كتاب النكاح ، الوجه الثاني .

(٢) رواه الطبري في تفسيره لهذه الآية (١٠/١٠٨) .

(٣) تفسير الطبري عند هذه الآية (١٠/١٠٨) .

ثالثها : إنّه قد روي عن الحسن البصري خلاف ذلك ، وهذه الروايات وإن كان في بعضها مقال من جهة الإسناد إلا أنّها تشهد بعضها لبعض . لذلك ، لمّا ذكر ابن خزيمة تعلّق الجهيمة بقول الحسن - في زعمهم - ساق عدة روايات عن الحسن تفيد أنه كان يثبت الرؤية ، ويفسّر هذه الآية بتفسير النبي ﷺ والصحابة[1] ، ثمّ قال عقب هذه الروايات « إنما أمليت هذا الخبر مرسلًا لأنّ بعض الجهمية ادّعى بأن الحسن كان يقول : إنّ الزيادة الحسنة عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف ، تمويهاً على بعض الرعاع السفل ، وإنّ الحسن كان ينكر رؤية الربّ »[2] . وقد روي عن الحسن البصري أنّه قال : « لوعلم العابدون أنّهم لا يرون ربّهم تعالى لذابت أنفسهم في الدنيا »[3] وقال أيضاً : « النظر إلى وجه ربّهم تبارك وتعالى ، و: ﴿ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ﴾ [يونس: ٢٦] بعد النظر إلى ربّهم عز وجل »[4] .

---

(١) انظر : كتاب التوحيد (٢/ ٤٥٤-٤٥٦) .

(٢) نفس المصدر (٢/ ٤٥٥) .

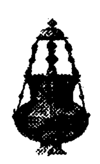
(٣) الشريعة للآجري ، ٢/٧ (أثر ٦١٢) ، وعبد الله بن أحمد في السنة (١/ ٢٦٣ أثر ٤٨٦) . وانظر كذلك في الشريعة : أثر (٦١٣ و٦٢٦) ، كما روي عن الحسن أحاديث مرفوعة وآثار موقوفة في هذا المعنى ، انظر : الشريعة للآجري ٢(/ ٣١ ، أثر ٦٥٣ و٢/ ٣٥ أثر ٦٥٨ و٦٥٩) ، وشرح أصول الاعتقاد للالكائي ، (٣/ ٥١٠-٥١١ ، و٣/ ٥١٤ ، و٣/ ٥١٧ ، و٣/ ٥٥٥ ، ٣/ ٥٧٨) .

(٤) رواه الطبري في تفسيره لهذه الآية (١٠/ ١٠٦) ، واللالكائي في شرح أصول السنة (٣/ ٥١١) .

ولقد جزم ابن القيّم بأنّ الحسن كان ممن يفسّر (الزيادة) بالنظر إلى وجه الله تعالى[(١)] . وهذا يدلّ على أنّه فسّر الآية بتفسيرين : تفسير يوافق تفسير النبي ﷺ وجمهور السلف ، وتفسير آخر لا يخالف مضمون الآية وليس فيه إنكار لتفسير النبي ﷺ .

فخلاصة القول أنّ الحسن البصري كان من المثبتين للرؤية ، ولم يثبت عنه إنكارها .

ونختم هذا المبحث بدعاء إمامين جليلين : الإمام الأوزاعي ، حيث قال : « إنّي لأرجوأن يحجب الله عز وجل جهماً وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعده أولياءه حين يقول : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] فجحد جهم وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعد أولياءه »[(٢)] ، والإمام أحمد ، إذ قال : « وإنّا لنرجوأن يكون الجهم وشيعته ممن لا ينظرون إلى ربّهم ويُحجبون عن الله ، لأنّ الله قال للكافر ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٥] ، فإذا كان الكافر يحجب عن الله ، والمؤمن يحجب عن الله ، فما فضل المؤمن على الكافر ؟ والحمد لله الذي لم يجعلنا مثل جهم وشيعته ، وجعلنا ممن اتبع ، ولم يجعلنا ممن ابتدع ، والحمد لله وحده »[(٣)] .



(١) انظر : حادي الأرواح (ص ٤٠٩) .

(٢) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٣/ ٥٥٧) .

(٣) الردّ على الجهمية والزنادقة (ص ١٢٩) .

المسألة الثالثة

إثبات حجاب لله تعالى

لم يرد ذكر حجاب الله تعالى صريحاً في القرآن الكريم سوى في آية واحدة ، وهي قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾ [الشورى: ٥١] ، فأثبت الله تعالى أنّه يتكلّم من وراء حجاب . قال السدي في تفسير هذه الآية : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا - يوحى إليه - أو من وراء حجاب - موسى عليه السلام كلّمه الله من وراء حجاب - أو يرسل رسولًا فيوحي بإذنه ما يشاء - جبرائيل يأتي بالوحي - »[١] .

وورد في السنة أحاديث عدّة تدل على أنّ الله تعالى اتخذ لنفسه حجاباً ، فعن أَبِي مُوسَى رضي الله عنه قَالَ : قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ ، فَقَالَ : « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لا يَنَامُ ولا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ ، حِجَابُهُ النُّورُ (وَفِي رِوَايَةِ : النَّارُ) لَوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ »[٢] .

وفي حديث صُهَيْبٍ رضي الله عنه الذي سبق ذكره ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قَوْلِهِ ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس: ٢٦] ، قَالَ : « إِذَا

---

(١) تفسير الطبري (٢٥/ ٤٥) .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان ، باب في قوله عليه السلام : إنّ الله لا ينام (٣/ ١٧ ، حديث ٤٤٤) ، وابن ماجة في المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية (حديث ١٩٥) .

دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ نَادَى مُنَادٍ : إِنَّ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مَوْعِدًا .

قَالُوا : أَلَمْ يُبَيِّضْ وُجُوهَنَا ؟ وَيُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ ؟ وَيُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ ؟

قَالُوا : بَلَى !

قَالَ : فَيَنْكَشِفُ الْحِجَابُ ، فَوَاللَّهِ مَا أَعْطَاهُمْ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ »[١] .

وقد ثبت عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أنّه قال : « احتجب الله من خلقه بأربعٍ : بنارٍ ، وظلمة ، ونورٍ ، وظلمة »[٢] .

وقال الدارمي : « من يقدّر قدر هذه الحجب التي احتجب الجبّار بها ؟ ومن يعلم كيف هي غير الذي أحاط بكل شيء علماً وأحصى كل شيء عددًا ؟ ففي هذا أيضاً دليل أنّه بائن من خلقه ، محتجب عنهم ، لا يستطيع جبريل [مع] قربه إليه الدنومن تلك الحجب ، وليس كما يقول

---

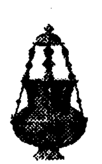
(١) رواه بهذا اللفظ الترمذي في كتاب صفة الجنة ، باب ما جاء في رؤية الربّ (٤/ ٦٨٧ ، حديث ٢٥٥٢) ، وابن ماجة في المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية (١/ ١٢٢ ، حديث ١٨٧) . ورواه كذلك مسلم في كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم (٣/ ١٨ ، حديث ٤٤٧) بلفظ مقارب لهذا .

(٢) رواه الدارمي في الردّ على الجهمية (ص ٧٢ ، رقم ١١٨) ، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٤٢٩) ، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣١٩) . قال محقّق كتاب (الردّ على الجهمية) : (إسناده صحيح) . قلت : والأثر له حكم الرفع ، لأنّه لا مجال للاجتهاد في هذا الخبر ، ومن المقرّر عند علماء المصطلح أنّ ما قاله الصحابي في الأمور الغيبية يأخذ حكم الرفع .

هؤلاء الزائغة : إنّه معهم في كل مكان ، ولوكان كذلك ما كان للحجب هناك معنى ، لأنّ الذي هوفي كل مكان لا يحتجب بشيء من شيء ، فكيف يحتجب من هوخارج الحجاب كما هومن ورائه ؟ فليس لقول الله عزّ وجل ﴿ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ ﴾ عند القوم مصداق »[١] .

واتفّق السلف على إثبات الحجاب لله جلّ وعلا ، فقال ابن أبي زمنين « ومن قول أهل السنة أنّ الله عزّ وجلّ بائن من خلقه ، محتجب عنهم بالحجب ، فتعالى عمّا يقول الظالمون »[٢] .

والإيمان بالحجاب من الأمور الغيبية التي لا يمكن إدراكها إلا بطريق النصّ الثابت عن الله جلّ وعلا أورسوله ﷺ ، فإنكاره إنكارٌ لكلام الله ورسوله ، وليس للجهم حجة نقلية في ردّ هذا الأمر إلا مبدؤه العام في ردّ نصوص الوحيين وتقديم ما يزعمون أنّه أدلة عقلية عليها ، وقد تطرقت لردّ هذا المبدأ فيما سبق . كما أنّ إنكاره للحجاب لازم قوله في إنكار العلوّ والرؤية ، وقد نبّه على هذا الدارمي في النقل السابق .



(١) الرد على الجهمية (ص ٧٣) .

(٢) أصول السنة لابن أبي زمنين (ص ١٠٦) .

فهرس موضوعات الجزء الأول

الموضوع	الصفحة

* * * * *

مقالات الجهم بن صفوان

وأثرها في الفرق الإسلامية

تأليف

ياسر قاضي

الجزء الثاني

أضواء السلف

الفصل الثاني

أثر هذه المقالات في الفرق الإسلامية

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : أثرها على المعتزلة ومن وافقهم

المبحث الثاني : أثرها على الأشاعرة والماتريدية



المبحث الأول

أثرها على المعتزلة ومن وافقهم

وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في الصفات عموماً

المطلب الثاني : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في صفتي العلوّ والاستواء .

المطلب الثالث : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في صفة الكلام

المطلب الرابع : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في صفة الرؤية

* * * *

المطلب الأول

مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها
في الصفات عموماً

إنّ مذهب المعتزلة في باب الأسماء والصفات مذهبٌ معروفٌ ، حيث سلّموا للجهمية أصولهم في هذا الباب ، ولكي يسلموا من شناعة مقالة الجهمية ظاهراً ، ابتدعوا القول بإثبات الأسماء دون الصفات ، وعلّلوا ذلك بقولهم إنّ هذه الأسماء أعلام لا أوصاف ، بمعنى أنّها لا تدلّ على معانٍ ، وبناء على ذلك أنكروا قيام صفات الله تعالى بالذات ، إلا أنّه اختلفت عباراتهم في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات .

فقال بعضهم : هوعالم لذاته ، قادر لذاته ، حيّ لذاته ، وهذا قول أبي علي الجبائي وأتباعه[١] .

وقال بعضهم : إنّ الله عالمٌ لما هوعليه في ذاته ، حيّ لما هوعليه في ذاته ، وهذا قول أبي هاشم وأتباعه[٢] .

وقال آخرون منهم : إنّ الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ، حيّ بحياة وحياته ذاته ، وهلم جراً ، وهذا رأي أبي الهذيل العلّاف[٣] .

وقال بعضهم : إنّ هذه الصفات عائدة إلى معنى السلب والنفي المحض

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ١٨٢) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ١٨٢) .

(٣) انظر : الانتصار للخياط (ص ٨٠) ، والمقالات للأشعري (ص ٢٥٥) ، ونهاية الإقدام للشهرستاني (ص ١٨٠) .

بمعنى أنّ كل صفة تثبت لله تعالى فإنّهم يفسّرونها بنفي نقيضها ، فمثلًا يقولون : الحيّ بمعنى إثبات ذاته ونفي الموت عنه ، والعليم بمعنى إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، وهكذا . وهذا هوقول النظّام والجاحظ وغيرهما(١) .

والفرق بين هذه الأقوال هوفي صياغة النفي فقط ، وإلا فمضمون كلامهم كلّه هونفي وجود معانٍ حقيقية قائمة بالذات .

ولهم في نفي هذه الصفات شبهات عديدة ، من أهمّها :

١ - شبهة تعدّد القدماء . ويشرح هذه الشبهة القاضي عبد الجبّار فيقول : « والأصل في ذلك : أنّه تعالى لوكان يستحقّ هذه الصفات لمعانٍ قديمة ، وقد ثبت أنّ القديم إنّما يخالف مخالفه بكونه قديماً ، وثبت أنّ الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق ، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلًا لله تعالى ، حتى إذا كان القديم تعالى علماً لذاته قادراً لذاته ، وجب في هذه المعاني مثله ، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلًا لهذه المعاني - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » إلى أن قال : « وإذا ثبت هذا ، فالقديم تعالى لواستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة ، لوجب أن تكون مثلًا لله تعالى ، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالماً قادراً لذاته ، وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرة عالمة ، وذلك محال ، وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض ، وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي ، وذلك محال ، وما أدى إليه وجب أن يكون محالًا »(٢) .

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ٢٤٧) .

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ١٩٦-١٩٧) .

وبيّن أنّ الله تعالى - في زعمه - قادرٌ وعالمٌ لذاته[١] ، حيّ لا بحياة ، وقادر لا بقدرة ، وعالم لا بعلم[٢] ، وهذا النفي تأكيد منه لقول المعتزلة من أنّهم لا يثبتون معاني هذه الصفات لله تعالى .

وبيّن الخيّاط مذهب المعتزلة في الصفات ، وقال : إنّ الله عالم بذاته ، ليس بعلمٍ زائدٍ على ذاته ، لأنّه لوكان عالماً بعلم فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أومحدثاً ، فإن كان قديماً لزم وجود قديم مع الله تعالى ، وهذا فاسد ، وإن كان محدثاً ، فإما أن يحدثه في نفسه ، أوفي غيره ، أو في محلّ . وهذه الاحتمالات باطلة ، فإنّ الحدوث في ذاته يستلزم منه أن يكون محلّا للحوادث أنّه جسم ، والحدوث في غيره يلزم أنّ ذلك الغير عالم بعلم الله ، ولا يعقل أن يحدثه لا في محلّ . فلا يبقى إلا حال واحد وهوأنّ الله عالم بذاته[٣] .

ويظهر من هذا النص عن الخيّاط شبهة أخرى يعتمدون عليها لنفي الصفات ، وهي :

٢ - قولهم بدليل الأعراض وحدوث الأجسام . يقول الشهرستاني عن المعتزلة إنّهم نفوا الصفات بقولهم : « لوقامت الحوادث بذات الباري تعالى ، لاتصف بها بعد أن لم يتصف ، ولواتصف لتغيّر ، والتغيّر دليل الحدوث ، إذ لا بدّ من مغيّر »[٤] . وحكى الغزالي عن المعتزلة أنّهم

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ١٦٢) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢٠٠-٢٠١) .

(٣) انظر : الانتصار (ص ١١١-١١٢) .

(٤) نهاية الإقدام (ص ١١٥) .

ينكرون صفتي السمع والبصر فقال : « وجه استحالته أنّه إن كان سمعه وبصره حادثَين ، كان محلًا للحوادث ، وهومحال . وإن كان قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً ، وكيف يرى العالم في الأزل ، والعالم معدوم ، والمعدوم لا يُرى »[1] .

ومن شبهاتهم في نفي الصفات :

٣ - إنّ إثباتها يستلزم التجسيم . فقد عقد القاضي عبد الجبار فصلًا كاملًا في الكلام عن نفي كون الله تعالى (جسماً)[2] ، ثمّ ردّ على شبهات من يثبت لله (جسماً) ، ومن شبهاتهم - حسب زعمه - آيات الصفات ، خاصة الصفات الذاتية ، ثمّ شرع في تأويل جميع هذه (الشبهات) فأوّل صفة (العين) بأنّ المراد منها العلم ، وأريد بـ (الوجه) الذات ، وبـ (اليد) و(اليمين) القوة ، وبـ (الساق) شدّة الهول يوم القيامة ، وهلمّ جرا[3] . فيظهر أنّه أوّل جميع هذه الصفات لأنّ إثباتها - عنده - يستلزم التجسيم .

كما نفى الصفات الذاتية المعنوية بهذه الشبهة كذلك ، فقال : « وجملة القول في ذلك : هوأنّه تعالى لوكان حياً بحياة ، والحياة لا يصحّ الإدراك بها إلا بعد استعمال محلّها في الإدراك ضرباً من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً ، وذلك محال . وكذلك الكلام في القدرة ، لأنّ القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلّها في الفعل أوفي سببه

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٧١) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢١٦-٢٢٠) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٢٢٦-٢٣١) .

ضرباً من الاستعمال ، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلّاً للأعراض ، وذلك لا يجوز »[١] .

ويقول في كتابٍ آخر : « كل ما كان ممّا لا يجوز إلا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى ، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه ، وجب تأويلها ، لأنّ الألفاظ معرّضة للاحتمال ، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال »[٢] .

ونقل الأشعري إجماع المعتزلة على نفيهم (الجسم) لله تعالى[٣] .

ومن شبهات المعتزلة في نفي الصفات :

٤ - شبهة التركيب . يقول شيخ الإسلام : « ادّعت المعتزلة أنّ صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته . . . » ثم بيّن شبهتهم بأنّ ذلك يؤدي إلى التركيب ، والتركيب في حقّ الله تعالى محال ، ثمّ شرع في الردّ على قولهم هذا وبيّن بطلانه من عدّة وجوه[٤] .

فالمعتزلة لم يفرّقوا بين الصفات الذاتية المعنوية ، كالعلم ، والسمع ، والبصر ، وبين الصفات الاختيارية ، كالنزول والاستواء والمجيء ، وبين الصفات الذاتية الخبرية ، كاليد والعين ، لأنّهم اعتبروا كلّ هذا من الأعراض الزائدة على الذات . إلا أنّه يمكن أن يقال - بالاستقراء - أنّ

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٢٠٠-٢٠١) .

(٢) المحيط بالتكليف (ص ٢٠٠) .

(٣) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٥) .

(٤) انظر : بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٠٥-٦٠٧) . ولم آت بعبارات المعتزلة في التركيب لأنّ هذه الشبهة لا علاقة لها بالجهم بن صفوان .

عامتهم ينكرون الصفات الذاتية المعنوية اعتماداً على شبهة تعدّد القدماء ، وينكرون الصفات الاختيارية بناء على القول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ، وينكرون الصفات الذاتية الخبرية بناء على نفي التشبيه والجسمية عن الله تعالى ، وهذا لا يعني أنّهم لا يستعملون هذه الشبهات إلا لإنكار تلك الصفات ، فالنقولات السابقة عنهم تدلّ على أنّ جميع هذه الشبهات لها حظّ في إنكار جميع الصفات ، إلا أنّ الاعتماد الأول على ما ذكرتُ ، والله أعلم .

أمّا الإباضية ، فوافقوا المعتزلة في جميع أصولهم في هذا الباب .

قال أبوعمّار الإباضي : « إنّ الاسم والصفة جميعاً ما بان به الشيء عن غيره على ما هوبه في ذاته ونفسه ، وصفه الواصفون أولم يصفوه »[(١)] ، فلم يفرّق بين الاسم والصفة ، وصرّح بأنّ الاسم ليس عبارة عن تسمية المسمّى لصفة توصف به ، وإنما هي أمور ذاتية موجودة في الأزل .

وينشد السالمي في منظومته[(٢)] :

فهوعليم بلا علم جلبا وهو السميع لا بسمعٍ رُكبّا

وهو بصير لا بعين نظرت وهو قدير لا بقدرة عرت

وهكذا في سائر الصفات لأنّها في الأصل عين الذات

إلى أن قال :

صفاته لذاته هي ذاته لا غيرها دلّت بهذا آياته

وشرح هذا البيت الخليلي فقال : « هذا هوالمقصد الرابع من هذا

---

(١) الموجز (١/ ٢٤٧) .

(٢) مشارق أنوار العقول- مع شرح الخليلي (ص ٢٣٤) .

الفصل ، وهوأنّ صفاته تعالى الذاتية عين ذاته ، أي مدلول صفاته الذاتية هي ذاته العلية ، ليس غيره عزّ وجلّ . . . وما قررناه هنا هومذهبنا ومذهب المعتزلة والشيعة »[١] .

ويقول السالمي أيضاً : « ذهب أصحابنا رحمهم الله إلى أنّ أسماء الله وصفاته الذاتية هي عين ذاته ، أي ليس هناك أمر ثان غير ذاته العليّة »[٢] .

وقال آخر منهم : « والمذهب أنّ صفاته تعالى معان اعتبارية وصف بها الحقّ تعالى ، كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والحياة والكلام ، وأنّها مغايرة للمعاني الحقيقية القائمة بخلقه الموصوفين بها ، وأنّها ليست زائدة على ذات الحقّ ، قائمة به كزيادة ، نحوعلم المخلوق وقدرته على ذاته وقيامه بها ، بل هي في حقّ الله سبحانه عين ذاته ، بمعنى أنّ المقتضيات لتلك الصفات عند الإشارة يكفي عندنا في وجود ذاته جلّ جلاله وتقدّس كماله ، ولا حاجة إلى دعوة معان زائدة عليها قائمة به توجد تلك المقتضيات ، فوجوده سبحانه كاف في انكشاف جميع المعلومات له ، ولا حاجة إلى دعوة صفة أزلية قائمة بذاته تنكشف بها المعلومات مسماة بالعلم كما تقول الأشاعرة ، وكاف في التأثير في جميع المقدورات ولا حاجة إلى دعوة صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد الممكنات وإعدامها على وفق الإرادة المسماة بالقدرة كما يقولون (يقصد الأشاعرة) . . .إلخ كلامه »[٣] .

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٣٤) .

(٢) مشارق أنوار العقول- مع شرح الخليلي (ص ١٧٧)

(٣) نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر ، للرواحي (١/ ٣١) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٢-٩٣) .

وقرّر محمد بن يوسف أطفيش أنّ صفات الله تعالى هي هو، بمعنى أنّ صفات الله ذاته ، فهوعالم بالذات ، قادر بالذات ، لا عالمٌ بعلم زائد عن الذات ، ولا قادر بقدرة زائدة عن الذات ، ولا عالمٌ بمعنى منه يقتضي علمه ، ولا قادرٌ بمعنى منه يقتضي قدرته(١) .

كما أوّل الإباضية جميع الصفات الخبرية الواردة في الكتاب ، فأوّلوا الوجه بالذات ، واليدين بقدرتين ، واليد بالنعمة ، والعين بالعلم ، والساق بالأمر الشديد ، وكذلك في بقية الصفات(٢) .

وأنكروا (الجسمية) في حقّه تعالى ، وفي ذلك يقول صاحب (قناطر الخيرات) : « وقد ثبت استحالة كونه تعالى جوهراً أوجسماً »(٣) .

بهذا كلّه ، يظهر أنّ الإباضية استدلّوا لنفي الصفات بأدلة عقلية هي عين أدلة المعتزلة .

ومن الأدلة النقلية التي اعتمدوا عليها قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] ، فقالوا إنّ إثبات الصفات يؤدي إلى الشبيه ، والآية نفت ذلك ، كما استدلوا بأنّ إثبات الصفات يستلزم التجسيم(٤) .

---

(١) كشف الكرب لأطفيش (ص ٣٤-٣٥) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٥٨) .

(٢) انظر : مسند الربيع بن حبيب (٣/ ٣٣٤-٣٣٦) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٠) .

(٣) قناطر الخيرات للجيطالي (١/ ٢٩٤) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٧) .

(٤) انظر : مسند الربيع بن حبيب (١/ ٣٣٩) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٠) .

وفي هذا المعنى يقول أحدهم[١] :

بيانه إن كان ربّ العزة	متصفاً سبحانه بصفة
وغيره مشابهه فيما وصف	فذلك الغير يقيناً يتصف
بما لتلك الصفة المذكورة	يلازمن من جميع الجهة
مثاله قال الذي قد جسما	بأن جسماً ربنا تجهما
لكنه ليس كأجسام ترى	جوابهم عن الذي منهم جرى
بأنّه لوكان جسماً للزم	يتصفن بصفات الجسم تم

فالبيتان الأولان يقتضيان نسبة من يصف الله تعالى إلى المشبهة ، وفي الأخيرين نسب من يصف الله تعالى بصفاته المشتركة لفظاً مع صفات خلقه إلى التجسيم .

ولقد قسّم أبوعمّار الإباضي المشبّهة إلى ثلاثة أقسام : قسم قالوا بالتجسيم المحض ، وقسم قالوا إنّه تعالى جسم لا كالأجسام ، وقسم ثالث غالطوا في تأويل متشابه كتاب الله تعالى ، وحرّفوا كلامه ، وتعلّقوا بأحاديث رسول الله ﷺ ، وهم أهل الحديث المسمون بالحشوية ، وهؤلاء - وإن استنكفوا عن إطلاق لفظ (الجسم) - إلا أنّ قلوبهم طافية إلى التصريح بغاية التشبيه ، حتى إنّ عوامّهم يبوحون بأفحش التشبيه وأقبحه أحياناً[٢] . ثم شرع في تأويل الصفات ، من

---

(١) سلاسل الذهب للبطاشي - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص . ٣٥٥) .

(٢) الموجز (١/ ٣٥٢-٣٥٣) . وانظر - رحمك الله - كيف أطلق لسانه على أهل السنة ، ورماهم بما رماهم ، وسلم من لسانه المشبّهة والمجسمّة المحضة!

الاستواء والعلوّ[١] ، والمجيء ،[٢] ، والعين[٣] ، والصورة ، واليدين واليمين والقبض والبسط[٤] ، بتأويلات المتكلّمين المعروفة ، بحجة أنّ إثباتها يستلزم إثبات الجسم لا محالة ، وتكون غاية في التشبيه .

وبعد إيراده لهذه الآيات وتأويلها ، أورد على أهل السنة تساؤلًا فقال : « على ماذا تحملون هذا كلّه من قول الله ؟ وعلى أي وجه تتأولونه ؟ أعلى ما يعقل من الجوارح المركبة في الأبدان ، من اليد التي هي مركبة في الساعد ، والساعد في مرفق ، والمرفق في عضد ، والعضد في المنكب ، والمنكب في الكتف ؟ وعلى ما يعقل من اليمين التي هي ليست بيسار ؟ وعلى ما يعقل من العين التي مركبة في وجه ، والوجه في الرأس ، والرأس في القفا . . . » ثم ادّعى أنّه لا بدّ من حمل هذه الصفات على هذه المعاني أوتأويلها كما ذكر هوآنفاً[٥] .

والزيدية على عقيدة المعتزلة في هذا الباب ، سواء بسواء .

يقول إمامهم الهادي : « إنّ علم الله وقدرته صفتان قديمتان أزليتان ذاتيتان ، وليس قولنا صفتان قديمتان أنّ مع الله صفة يوصف بها ، ولا أنّ ثمّ صفة ولا موصوف ، ولا أنّ شيئاً سوى الله عند ذوي العقول . . .

---

(١) نفس المصدر (١/ ٣٧٢-٣٧٧) .

(٢) نفس المصدر (١/ ٣٧٤-٣٧٧) .

(٣) نفس المصدر (١/ ٣٨٥) .

(٤) نفس المصدر (١/ ٣٨٨-٣٨٩) .

(٥) نفس المصدر (٤١٥-٤١٦) . وفي هذا النص مثال واضح لما قرّره علماء السلف من أنّ المعطلة في الحقيقة مشبهة ، لأنّهم ما عطّلوا إلا لتصوّرهم التشبيه في آيات الصفات .

وإنّما نريد بقولنا صفتان أنّهما غير محدثتين ولا مكونتين ، وإنّما هما الذات والذات هما ، فهوسبحانه العالم بنفسه القادر بنفسه »[١] .

ويقول الدصّاص إنّ الله تعالى قادر ، عالم ، حيّ ، سميع ، بصير ، وأنّه تعالى قديم ، وحقيقة القديم هو الموجود الذي لا أوّل لوجوده ، « وإذا ثبت أنّ الله تعالى قادرٌ ، عالمٌ ، حيٌّ ، موجودٌ ، فإنّما يستحق هذه الصفات لذاته ، فلا يحتاج في ثبوتها له إلى فاعلٍ ، ولا إلى معانٍ توجب هذه الصفات . . .ولا يجوز أن يستحقّها لمعانٍ قديمة ، لأنّه كان يجب أن تكون أمثالًا لله تعالى لمشاركتها له في التقديم الذي به فارق سائر المحدثات . وقد ثبت أنّ الله تعالى لا مثيل له ، فثبت أنّ الله تعالى يستحقّ هذه الصفات لذاته »[٢] . ونفى أن يكون الله تعالى يشبه شيئاً من المخلوقات ، وأنّه تعالى جسم[٣] .

وبيّن يحيى بن الحسين - إمام الزيدية في وقته - مذهبه في الصفات قائلًا : « وأمّا ما ذكر من العلم ، فإنّه لا يخلومن أن يكون الله العالم بنفسه ، ويكون العلم من صفاته في ذاته ، لا صفته لغيره ، فقد جعل مع الله سواه ، ولوكان مع الله سواه لكان أحدهما قديماً والآخر محدثاً ، فيجب على من قال بذلك أن يبيّن أيهما المحدِث لصاحبه ، فإن قال : إن العلم أحدث الخالق ، كفر ، وإن قال : إنّ الله أحدث العلم ، فقد زعم

---

(١) مسألة في العلم والقدرة (ص ٢٥٠) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣١) .

(٢) الثلاثون مسألة للدصاص (ص ١٠-١١) .

(٣) نفس المصدر (ص ١١-١٢) .

أنّ الله كان غير عالم حتى أحدث العلم ، ومتى لم يكن العلم ، فضدّه لا شكّ ثابت ، وهوالجهل ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وإن رجع هذا القائل الضال إلى الحقّ من المقال . . . فيقال : إنّه العالم بنفسه . . . وأنّه لا علم ولا عالم سواه »[1] . وقوله هذا هوقول المعتزلة من أنّ الصفات هي عين الذات ، لا أنّ هناك صفات قائمة بالذات .

ويقول الحسين بن بدر الدين في (العقد الثمين) : « وهوتعالى ليس بجسمٍ ، لأنّ الأجسام محدثة . . . [و] لا يشبه الأشياء لأنّ الأشياء سواه جوهرٌ وعرض وجسم ، ولا يجوز أن يكون جوهراً ولا عرضاً لأنّهما غير حيّين ولا قادرين ، وهوتعالى حيّ قادر ، ولأنهما محدثان ، وهوقديم ، ولا يجوز أن يكون جسماً لأنّا قد بيّنا أنّه خالق الأجسام ، والشيء لا يخلق مثله ، ولأنّ الجسم مؤلف مصنوع يفترق ويجتمع ويسكن ويتحرّك ويكون في الجهات وتسبقه الأوقات وكل ذلك شواهد الحدوث . . . »[2] . وأوّل الصفات الذاتية الواردة في النصوص ، فيداه نعمتاه ، ويده قدرته ، والأيدي القدرة والقوّة ، والوجه الذات ، والعين الحفظ[3] ، وغير ذلك من التأويلات المعروفة عند المتكلّمين .

ويقول المرتضى : « إنّ الباري تعالى قادرٌ لذاته لا بقدرة »[4] ، وقال :

---

(١) رسائل العدل والتوحيد لعمارة (٢/ ١٣٧-١٣٨) .

(٢) العقد الثمين لبدر الدين (ص ٢٢-٢٣) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٢٨-٣٠)

(٤) الدرر للمرتضى (ورقة ٢٣ أ) - نقلًا عن : الإمام المهدي أحمد المرتضى للكاملي (ص ٢١٥) .

« وصحة الفعل دليل كونه قادراً ، وصحة الأحكام دليل كونه عالماً ، والقدرة والعلم دليل كونه حياً ، وتعلّق الفعل به دليل وجوده ، إذ لا تأثير لمعدوم كالإرادة ، ثم لوكان محدثاً لاحتاج إلى محدثٍ ، فيتسلسل ، فلزم قدمه »[1] ، ويعلّق عليه ناقل هذا الكلام : « ونحن إذا تأملنا هذا النصّ ، نجد الإمام قد ذكر ست صفات ، هي القدرة والعلم والحياة والوجود والإرادة والقدم ، وهذه الصفات عند الإمام هي عين الذات ، كمذهب المعتزلة تماماً »[2] .

ويحكي أحد الباحثين المعاصرين عن الزيدية أنّهم يقولون إنّ لله تعالى صفات ذاتية ، مثل العلم والقدرة والحياة ، وهذه الصفات هي التي متى عُلم موصوفها عُلم عليها ، أي أنّها تُعلم بمجرّد العلم بالموصوف ، « فإذا سمع أحدُ المؤمنين كلمة : الله ، عَلم بأنّ المقصود هوالواحد الأحد القيوم ، بدون ذكر هذه الصفات أونحوها ، وهذا يعني أنّ إثباتها لله لا يحتاج إلى إثبات معانٍ زائدةٍ على الذات لتكون سبباً لوجود الصفة الذاتية . . .كما أنّه يؤدي في آخر المطاف للمناظرة إلى القول بالتجسيم ، وبتعدّد القدماء »[3] .

ويقول أحد أئمتهم : « فإنّ المعلوم من لغة العرب أنّ الوصف والصفة هوالمعنى القائم بالجسم ، كالعلم القائم بالإنسان . ولمّا كان هذا

---

(١) القلائد في صحيح العقائد للمرتضى (ص ٥٣) - نقلًا عن : الإمام المهدي أحمد المرتضى للكاملي (ص ٢٠٩) .

(٢) الإمام المهدي أحمد المرتضى للكاملي (ص ٢٠٩) .

(٣) الزيدية : نظرية وتطبيق لشرف الدين (ص ٤٩) .

مستحيلًا في حقّ الله تعالى لاستحالة كونه تعالى حالًا أومحلولًا ، وقد ثبت أنّه تعالى قادر وعالم وحي وموجود ، كانت صفاته هي ذاته تعالى ، لا غير »[١] . فنفى الصفات بناء على شبهة التجسيم .

ومن شبهاتهم النقلية : قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١]. [٢] .

فيظهر ممّا سبق أن شبهات الزيدية في ردّ الصفات هي عين شبهات المعتزلة : شبهة تعدّد الواجب ، وشبهة التجسيم والتشبيه ، وشبهة حلول الأعراض بالذوات .

أمّا الرافضة ، فقد خالف متقدّموهم متأخريهم مخالفة تامة ، فإنّ المتقدّمين منهم كانوا من غلاة المجسّمة ، وهم المشبّهة الحقيقية الذين أنكر السلف عليهم . ثم من بعد عهد بني بويه الديلمي ، نشأ في الرافضة التجهّم[٣] ، وتأثروا بالاعتزال في باب الصفات والأسماء والأحكام . يقول شيخ الإسلام : إنّ التشبيه في الروافض أعظم فيه من غيرهم ، فهذه المقالات التي نقلت في التشبيه والتجسيم لم يُنقل عن المسلمين أعظم مما نُقل عن قدماء الرافضة ، فهم حرموا الصواب في توحيد الله تعالى ، فقدماؤهم يقولون بالتجسيم الذي هوقول غلاة المجسمة ، ومتأخروهم

---

(١) عدة الأكياس للشرقي (١/ ١١٩) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٢) .

(٢) انظر : أصول الدين ليحيى بن حسين (ص ٧٦) ، وينابيع النصيحة في العقيدة الصحيحة (ص ٣٢) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٢) .

(٣) انظر : التسعينية لابن تيمية (١/ ٢٦٢) .

يقولون بالتعطيل موافقة لغلاة المعطلة من المعتزلة ونحوهم[(١)] .

ينقل أحدهم عن علي رضي الله عنه - وهومن افتراء الرافضة عليه حتماً - أنه سُئل : « بم عرفت ربّك ؟ » فقال : « بما عرفني به » . فقيل له : « وكيف عرفك ؟ » . فقال : « لا تشبهه صورة ولا يحسّ بالحواس الخمس ، ولا يقاس بقياس الناس »[(٢)] . وهذه هي عين شبهة جهم وأصله .

كما نقلوا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه إنّه قال على المنبر : « وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه . . . والشهادة كل صفة إنّها غير الموصوف ، وشهادة الموصوف أنّه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثنّاه ، ومن ثنّاه فقد جزأه ، ومن جزّأه فقد جهله »[(٣)] ، وهذه شبهة تعدّد الصفات عند المعتزلة . وذكر أحد معاصريهم أنّ هذه الشبهة هي عمدة الرافضة في نفي الصفات[(٤)] .

ويروون عن إمامهم الرضا أنّه قال : « أوّل عبادة الله معرفته ، وأصل معرفة الله جلّ اسمه توحيده ، ونظام توحيده نفي الصفات عنه . . . ولا

---

(١) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٧٥) . وقد استقصى الباحث جابر إدريس جميع هذه الفرق في رسالته : مقالة التشبيه وموقف أهـل السنة منها (ص ٢٣٣-٢٦٤) .

(٢) أمالي المرتضى (١/ ١٤٩) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٨) .

(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (١/ ٧٥) - نقلًا عن حاشية المحقّق لكتاب : تلخيص البيان للفخري (ص ١٨٩)

(٤) انظر : العقائد الإسلامية لجواد (ص ٢٨٨) .

تحدّه الصفات »[١] .

يقول المفيد : « إنّ الله عزّ وجل اسمه ، حيّ لنفسه لا بحياة ، وأنّه قادر لنفسه ، وعالم لنفسه ، لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات »[٢] .

وأوّل متأخروالرافضة الصفات الذاتية . قال أحد متأخريهم : « قال الشيعة الجعفرية الاثني عشرية : إنّ ما ورد في القرآن من نسبة الوجه ، واليد ، والاستواء لله تعالى ، كلها مجازات استعملت في غير معانيها الحقيقية . . . وإنّ استعمال اليد والوجه والساق والاستواء في وصف الله تعالى على معانيها الحقيقية يوجب التجسيم »[٣] .

وقد نفى ابن المطهّر الحلي عن الله تعالى (الجسمية)[٤] ، وبيّن المرتضى أنّ الله تعالى يجب أن يكون غنياً غير محتاج ، لأنّ الحاجة تقتضي أن يكون ينتفع ويستصغر ، ويؤدي إلى كونه جسماً ، فلا يجوز عليه ما يجب على الجسم[٥] .

---

(١) الأمالي للمفيد (ص ٢٥٣) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٤) .

(٢) أوائل المقالات للمفيد - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٤) .

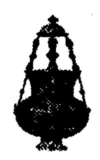
(٣) عقائد الإمامية الاثني عشرية للزنجاني - نقلًا عن : : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٦) .

(٤) نهج الحق وكشف الصدق للحلي (ص ٥٥) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٨) .

(٥) انظر : أمالي المرتضى (١/١٤٩) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٧) .

كما اعتمدوا على قولهم هذا بنفي الصفات بقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: ١١].[١] .

وبهذا ثبت أنّ متأخري الرافضة وقعوا في تعطيل المعتزلة وأخذوا شبهاتهم في هذا الباب .



(١) انظر : العقائد الإسلامية لجواد (ص ١٢٤) .

الخلاصة

ممّا سبق ، تبيّن أنّ المعتزلة والفرق التي وافقتهم وافقوا حقيقة قول جهم في هذا الباب وإن لم يوافقوه لفظاً . وفي هذا المعنى يقول ابن حزم : « وأمّا المعتزلة ، فعمدتهم التي يتمسكون بها : الكلام في التوحيد ، وما يوصف به الباري تعالى . . . وقد يشارك المعتزلة في الكلام فيما يوصف به الباري تعالى جهم بن صفوان . . . والأشعرية »(١) . وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وأمّا المعتزلة فهم ينفون الصفات ، ويقاربون قول الجهم »(٢) . وقال أيضاً إنّ كل معتزلي جهمي ، ولكن ليس كل جهمي معتزلياً ، فالجهم أشد تعطيلًا لأنّه ينفي الأسماء والصفات ، والمعتزلة تنفي الصفات دون الأسماء(٣) .

ويمكن توضيح أثر جهمٍ على هذه الفرق في النقاط التالية :

* إنّ الجهم بن صفوان - مع شيخه الجعد - أوّل من فتح باب التعطيل في أسماء الله تعالى وصفاته ، فدخل المعتزلة والزيدية والإباضية ومتأخروالرافضة هذا الباب معه ، وهم ، وإن لم يصلوا إلى ما وصل إليه ، فقد قاربوا قوله جداً ، فكانوا بذلك قاب قوسين أوأدنى .

* أنكر المعتزلة والزيدية والإباضية ومتأخروالرافضة جميع الصفات الذاتية المعنوية والصفات الفعلية ، فوافقوا جهماً على مقالته .

---

(١) الفصل (٢/ ٢٦٩) .

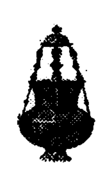
(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ١٠٤) .

(٣) انظر : منهاج السنة (٢/ ٤٨٤) .

* أنكر المعتزلة والزيدية والإباضية ومتأخروالرافضة جميع الصفات الذاتية الخبرية ، كما فعل جهم .

* وافق المعتزلة والزيدية والإباضية ومتأخروالرافضة جهماً في إنكاره قدم أحكام الصفات ، بمعنى أنّ الله تعالى لم يكن متصفاً بالصفات في الأزل ، كما وافقوه في أصله لهذا القول ، وهوالقول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام .

* وافق المعتزلة والزيدية والإباضية ومتأخروالرافضة جهماً في شبهاته في نفي الصفات : شبهة التشبيه ، وشبهة التجسيم ، وشبهة نفي حلول الحوادث في ذات الله تعالى .



المطلب الثاني

مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في صفتي العلوّ والاستواء

أنكر جميع المعتزلة علوّ الله تعالى على خلقه ، وأوّلوا الاستواء بالاستيلاء ، وادّعوا بأنّ الله تعالى لا يوصف بالجهة والمكان ، وأنّه ليس في مكان دون مكان .

قال القاضي عبد الجبّار في (شرح الأصول الخمسة) إنّ الله تعالى لا يشبه الأجسام ، ومن صفات الأجسام : التحيّز ، والحركة ، والمجيء ، وغير ذلك من الصفات ، وكل هذه الصفات منفية عن الله تعالى لكونه ليس بجسم[١] . وذكر أنّه لا يجوز الاستدلال بقوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] في مسألة العلو والاستواء ، لأنّ الاستدلال بالسمع غير ممكن في مسائل الاعتقاد ، « وهل هذا إلا استدلال بالفرع على الأصل ؟ . . . ثم يقال لهم : الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة ، وذلك مشهور في اللغة . . . .فإن قالوا : إنّه تعالى مستول على العالم جملة ، فما وجه تخصيص العرش بالذكر ؟ قلنا : لأنّه أعظم ما خلق الله تعالى ، فلهذا اختصه بالذكر . وقد قيل : إنّ العرش ههنا بمعنى الملك ، وذلك ظاهر في اللغة »[٢] .

وذكر في كتابه (مختصر أصول الدين) أنّ الآيات التي توهم أنّه تعالى

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة (ص ٢١٩-٢٢١) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢٢٦-٢٢٧) .

جسم ، كقوله ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، و ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] ، و ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ [فاطر: ١٠] ، وغير ذلك من الآيات ، أنّه لا يمكن بوجه من الوجوه حمل هذه الآيات على ظاهرها بعد ما تبيّن بالدلالة العقلية عدم مشابهة الله تعالى للأجسام ، فيجب تأويل جميع هذه الآيات ، « فتأويل قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] أنّه استوى واقتدر وملك ، ولم يرد تعالى بذلك أنّه تمكن على العرش جالساً ، وهذا كما يقال في اللغة : استوى البلد للأمير ، واستوت هذه المملكة لفلان ، وقال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق

ولم يرد جلوسه ، وإنّما أراد استيلاءه واستعلاءه . . . وتأويل قوله تعالى ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] أنّه عالم بهما ، حافظ عليهما عن التغيّر والزوال . . . وتأويل قوله تعالى ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ﴾ أنّه يرتفع إلى حيث لا حاكم سواه ، كما يقال في الحادثة : ارتفع أمرها إلى الأمير ، إذا صار لا يحكم فيها سواه »(١) .

ويذكر الزمخشري عدة تفاسير لمعنى (الكرسي) ، **أولّها** : « أنّ كرسيه لم يضق عن السموات والأرض لبسطه وسعته ، وما هوإلا تصوير لعظمته وتخييل فقط ، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد . . .وإنّما هوتخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسّي . **والثاني** : وسع علمه ، وسمي العلم كرسياً تسمية بمكانه الذي هوكرسي العالم . **والثالث** : وسع ملكه تسمية بمكانه

---

(١) مختصر أصول الدين للقاضي عبد الجبار ، ضمن رسائل العدل والتوحيد لعمارة (ص ١٨٦-١٨٧)

الذي هوكرسي الملك . . . »[١] . كما أوّل قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] بقوله : « لما كان الاستواء على العرش وهوسرير الملك مما يردف الملك ، جعلوه كناية عن الملك ، فقالوا : استوى فلان على العرش ، يريدون ملك ، وإن لم يقعد على السرير البتة ، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه ، وإن كان أشرح وأبسط وأدلّ على صورة الأمر »[٢] . كما أوّل الآيات الدالة على علوّ الله تعالى على خلقه ، بعضها بأنها دالة على الملائكة لأنّ مسكنهم السماء[٣] ، وبعضها بأنّ المراد نزول الرحمة أوالعذاب من فوق[٤] ، وبعضها بأنّ المشركين كانوا يعتقدون التشبيه وأنّ الله في السماء ، فخوطبوا بحسب اعتقادهم[٥] ، وغير ذلك من التأويلات الفاسدة .

ولقد نهج الإباضية منهج المعتزلة كما هي عادتهم فنفوا العلوّ والاستواء . يقول صاحب (قناطر الخيرات) : « وقد ثبت استحالة كونه جوهراً أو جسماً ، فاستحال كونه مختصاً بجهة ، وثبت أنّه تعالى في كلّ مكان »[٦] . ونسب الإمام الربيع بن الحارث في (مسنده) - وهذا المسند أهمّ كتابٍ

---

(١) انظر : الكشاف للزمخشري (١/ ٣٢٨) ، عند تفسير سورة البقرة ، آية ٢٢٥ .

(٢) نفس المصدر (٣/ ٥٤) ، عند تفسير الآية السابعة من سورة طه .

(٣) انظر : نفس المصدر (٤/ ٥٨٥) ، عند تفسير سورة الملك ، آية ١٦ .

(٤) انظر : نفس المصدر (٢/ ٥٧٠) ، عند تفسير سورة النحل ، آية ٥٠ .

(٥) انظر : نفس المصدر (٤/ ٥٨٥) ، عند تفسير سورة الملك ، آية ١٧ .

(٦) قناطر الخيرات للجيطالي (١/ ٢٩٤) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٧) .

حديثي لديهم - إلى الحسن البصري تفسير قوله تعالى ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [البقرة: ٢٩] بأنه « استوى أمره وقدرته ولطفه فوق خلقه ، ولا يوصف الله بصفات الخلق ، ولا يقع عليه الوصف كما يقع على الخلق »[١] . ويقول صاحب (منهج الطالبين) : « الاستواء في لغة العرب على معنيين ، أحدهما : الجلوس على الشيء ، والمماسة له ، كما يستوي الفارس على فرسه ، والملك على سريره ، وهذه صفة من يستوي بعد أن كان مائلًا ويعتدل بعد أن كان أعوج ، والله سبحانه منزّه عن هذه الصفة . والوجه الثاني عنده هواستواء الملك والقدرة والتدبير ، وهومعروف عند العرب »[٢] .

وذكر صاحب (الموجز) أنّ الحشوية يثبتون لله عرشاً حقيقياً وأنه جسم ، وأنّ الله تعالى استوى عليه حقيقة ، وأنّه تعالى في السماء ، ثم ذكر صفات عديدة يثبتها أهل السنة ، وبعد ذكره لها ، شرع في الردّ على هذه الصفات ، وادّعى أنّها كلّها على سبيل المجاز ، وجاء بشواهد لغوية ليستدل بها . وبيّن أنّ معنى قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] أي : غلب الخلق وقهرهم ، فالاستواء هنا بمعنى (الاستيلاء) ، وهذا هوتأويل ابن عباس رضي الله عنه لهذا اللفظ - على حدّ زعمه[٣] . كما ردّ على (الحشوية) في قولهم إنّ الله تعالى في السماء ، فقال إنّ الله تعالى

---

(١) مسند الربيع بن حبيب (٣/ ٣٥) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٨) .

(٢) منهج الطالبين للرستاقي (١/ ١٠٩) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٨) .

(٣) انظر : الموجز لأبي عمّار الإباضي ، ضمن : آراء الخوارج الكلامية (١/ ٣٥٣-٣٧٢) .

كذلك بيّن في كتابه أنه في الأرض ، إذ قال : ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] ، وقال كذلك : ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ﴾ [المجادلة: ٧] ، « فيقال لهم : على ما تحملون ما ذكرنا من أخبار الله تعالى عن كونه في هذه الأشياء . . . فإن أوّلوا هذه الآيات وقالوا إنها مجاز ، فلم لا يؤولون الآيات الأخر ؟ »[١] .

ويقول السالمي : « ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ونحوها من الآيات هوبمعنى الملك . وهذا المعنى هوالذي قال به المحققون من المفسّرين ، وعبّروا عنه بالاستيلاء . . . وتخصيص ذكر العرش بالاستيلاء مع أنّه تعالى مستول على جميع المخلوقات لأنّ العرش أعظمها ، وإذا كان مستولياً على أعظمها فهومستولٍ على أحقرها بطريق الأولى »[٢] . وصرّح بعضهم في تفاسيرهم بهذا المعنى كذلك[٣] .

وبوّب في كتابه (مشارق أنوار العقول) باباً بعنوان : « فصل : في الألفاظ الممتنع بها السؤال عن المولى جلّ وعلا » ، ومن هذه الألفاظ ، لفظ : أين ، ثم قال : « وأما أين ، فسؤال عن المكان الذي حلّ فيه الشيء . . . والربّ تعالى لا يحويه مكان ، بل كان ولا زمان ولا مكان ، وهو الآن على ما كان »[٤] .

---

(١) نفس المصدر (١/ ٣٧١) .

(٢) مشارق أنوار العقول (ص ٢١١) .

(٣) انظر : تفسير هيمان الذات إلى دار المعاد للوهبي (٦/ ١٦١) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٩) .

(٤) مشارق أنوار العقول (ص ٦٧) .

وأما الزيدية ، فقد اتبّعوا أسلافهم من المعتزلة نحوالقذة بالقذة .

ففسّروا (الاستواء) بـ (الاستيلاء) في قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، ونفوا علوّ الله تعالى على خلقه ، وأوّلوا (العرش) بأنّه الملك ، وقالوا بأنّ المراد من (الكرسي) هوالعلم[١] .

يقول الأمير الحسين بن بدر الدين : إنّ الله تعالى لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه ، فإنّه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ، ومن صفات الأجسام : الافتراق والاجتماع والحركة والسكون ، وأن يكون في جهة ، فكلّ هذه الصفات منفية عنه جل وعلا ، وأنّه تعالى « لم يوصف بالكيف ، ولا الأين ، ولا الحيث . . .ليس في الأرض ولا في السماء ، ولا في حل في متحيّز أصلًا ، ولا حده فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ، ولا خلف ولا أمام . . . كان قبل خلق العالم ولا مكان ، ويكون بعد فناء العالم ولا مكان ، وهوخالق المكان مستغنٍ عن المكان »[٢] .

ونقل أحد الباحثين المعاصرين إجماع الزيدية على قولهم : إنّ الله تعالى ليس له مكان يشغله ويتمكّن فيه ، كما أجمعوا على تأويل الكرسي بأنه علم الله ، وأنّ العرش مجاز ، وهوعبارة عن ملك الله تعالى[٣] .

وأمّا الرافضة ، فقد تابع متأخروهم المعتزلةَ في هذا الباب ، بخلاف المتقدمين منهم ، فإنّهم - كما بيّنتُ سابقاً - كانوا من المجسّمة[٤] .

---

(١) انظر : عدة الأكياس للشرفي (١/ ١٣٧) ، وينابيع النصيحة لمحمد (ص ٤٩) - نقلًا عن :تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٤) .

(٢) العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين (ص ٢٣-٢٥) .

(٣) انظر : تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن : الزيدية ، لشرف الدين (ص ٧٦) .

(٤) انظر : (ص ٥٤٠) من الرسالة .

فقد عقد الطوسي فصلًا لبيان ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز - على حدّ زعمه - وفي هذا الفصل نفى عن الله تعالى أن يكون جسماً ، أو جوهراً أو عرضاً ، كما نفى عنه الحلول ، والجهة ، والاحتياج[١] .

ويقول في قوله تعالى : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، « معناه استولى عليه لمّا خلقه ، كما قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيفٍ ولا دمٍ مهراق »[٢] .

وقد نفى ابن المطهّر الحلي عن الله تعالى (الجهة) و(الجسمية) و(الحلول في الغير) و(الاتحاد بالغير) ، واعتقد كلّ من أثبت لله تعالى جهة أنّه من المشبهة ، ومنهم - على حدّ زعمه - الحنابلة[٣] .

وبيّن المرتضى أنّ الله تعالى يجب أن يكون غنياً غير محتاج ، لأنّ الحاجة تقتضي أن يكون ينتفع ويستصغر ، ويؤدي إلى كونه جسماً ، فلا يجوز عليه ما يجب على الجسم ، ومنها : المكان والحيّز وغير ذلك[٤] .

ونقل أحدهم أنّ رجلًا جاء إلى عليّ رضي الله عنه فسأله : « أين كان ربّك قبل أن يخلق السماوات والأرض ؟ » فقال : « (أين) سؤال عن

---

(١) انظر : الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد للطوسي (ص ٧٢) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٨) .

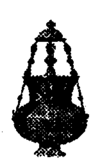
(٢) الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد للطوسي (ص ٧٢) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٧) .

(٣) نهج الحق وكشف الصدق للحلي (ص ٥٥) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٨) .

(٤) انظر : أمالي المرتضى (١/ ١٤٩) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٧) .

مكان ، وكان الله ولا مكان »[1] ، فردّ عليه السؤال بـ (أين) في حقّ الله تعالى .

كما أوّلوا صفة العلوّ بأنّه ليس المراد منه الفوقية الحسيّة ،وإنّما المراد كمال قدرته[2] .



(١) أمالي المرتضى (١/ ١٤٩) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٨) .

(٢) دراسات في العقائد الإسلامية لجعفر (ص ١٧٤) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٧) .

الخلاصة

ممّا سبق ، يتبيّن أنّ المعتزلة والإباضية والزيدية ومتأخري الرافضة وافقوا جهماً في :

* إنكار علوّ الله تعالى على خلقه
* تحريم السؤال بـ (أين) في حقّ الله تعالى
* إنكار استواء الله على عرشه
* تفسير الاستواء بالاستيلاء
* ووافق بعض هؤلاء جهماً في إنكاره الكرسي والعرش ، وادّعوا أنهما مجاز .

لكن هذه الفرق لم توافق جهماً في قوله : إنّ الله في كل مكان ، بل ادّعوا أنّه ليس في مكان .

وهذا ما وقفت عليه في كتبهم ، إلا أنّ بعض المتقدّمين قد حكى أنّ المعتزلة اختلفوا في هذه المسألة فقال فريقٌ منهم بقول جهم . فقد ذكر الأشعري عن المعتزلة والجهمية والحرورية أنّهم يقولون في قول الله عزّ وجل ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] « . . . أنّه استولى وملك وقهر ، وأنّ الله عز وجل في كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله عز وجل على عرشه ، كما قال أهل الحق . . . »[1] . وقال أبونصر السجزي : « وزعم الأشعري أن الله سبحانه غير ممازج للخلق وغير مباين لهم ، والأمكنة غير خالية منه وغير ممتلية به . . . وبعض

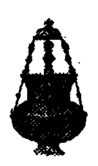
---

(١) الإبانة (ص ٩٨) .

أصحابه وافق المعتزلة وسائر الجهمية في قولهم إن الله بذاته في كل مكان »[١] .

ومن المعلوم أنّ بعض المتصوّفة من الأشاعرة قالوا بالحلول ، ولكنّني لم أقف على قول إمام من أئمة الاعتزال قال بهذا القول - اللهم إلا ما نُقل عن بعض الإباضية . فإذا ثبت هذا ، ظهر وجه آخر في تأثير جهمٍ على بعض المعتزلة ، وهوالقول بالحلول .

ونختم هذا المطلب بكلام الإمام الذهبي إذ يقول : « مقالة الجهمية : أنّ الله تعالى في جميع الأمكنة ، تعالى الله عن قولهم ، بل هومعنا أينما كنّا بعلمه . ومقالة متأخري المتكلمين : أنّ الله تعالى ليس في السماء ولا على العرش ولا على السموات ولا في الأرض ولا داخل العالم ولا خارج العالم ، ولا هو بائن عن خلقه ولا متصل بهم ! وقالوا : جميع هذه الأشياء صفات الأجسام والله تعالى منزه عن الجسم . قال لهم أهل السنة والأثر : نحن لا نخوض في ذلك ، ونقول ما ذكرناه اتباعاً للنصوص وإن زعمتم ، ولا نقول بقولكم ، فإنّ هذه السلوب نعوت المعدوم ، تعالى الله جلّ جلاله عن العدم ، بل هوموجود متميّز عن خلقه ، موصوف بما وصف به نفسه من أنّه فوق العرش بلا كيف »[٢] .



(١) رسالة أبي نصر السجزي إلى أهل زبيد (ص ١٢٨) .

(٢) العلوّ للذهبي اختصار الألباني (ص ١٤٧) .

المطلب الثالث

مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في صفة الكلام

إنّ أشهر وجه في تأثير الجهمية على المعتزلة هومسألة الكلام ، فالمعتزلة حاملة لواء الجهم بعده ، كما قال شيخ الإسلام : « ولكن الجهمية والمعتزلة لما كان أصلهم أنّ الربّ لا تقوم به الصفات والأفعال والكلام ، لزمهم أن يقولوا : كلامه بائن عنه مخلوق من مخلوقاته ، وكان أوّل من ظهر عنه هذا الجعد بن درهم ، ثم الجهم بن صفوان ، ثم صار هذا في المعتزلة »[(١)] .

والمعتزلة أضافوا الكلام لله تعالى ، ولكنّهم قالوا إن هذا الكلام كلام مخلوق منفصل عنه ، فهو إضافة تشريف ، كالإضافة في (عبد الله) و(بيت الله) ، وهوعين قول جهم في الحقيقة .

ولقد بيّن شيخ الإسلام أنّ المعتزلة الذين اتبّعوا عمروبن عبيد على قوله في القدر والوعيد دخلوا في مذهب جهم « فأثبتوا أسماء الله تعالى ولم يثبتوا صفاته ، وقالوا : نقول إنّ الله متكلّم حقيقة ، وقد يذكرون إجماع المسلمين على أنّ الله متكلّم حقيقة ، لئلا يضاف إليهم أنّهم يقولون إنّه غير متكلّم . لكن معنى كونه سبحانه متكلماً عندهم أنّه خلق الكلام في غيره ، فمذهبهم ومذهب الجهمية في المعنى سواء ، لكن هؤلاء يقولون هومتكلّم حقيقة وأولئك ينفون أنّ يكون متكلماً حقيقة ، وحقيقة قول

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٥١) .

الطائفتين أنّه غير متكلّم »[١] .

ولقد فصّل القاضي عبد الجبّار القول في هذه المسألة ودافع عن عقيدة المعتزلة في كتابه (شرح الأصول الخمسة) ، وممّا قال : « وأمّا مذهبنا في ذلك ، فهوأنّ القرآن كلام الله تعالى ووحيه ، وهومخلوق محدث ، أنزله الله على نبيّه ليكون علماً ودالّا على نبوته . . . »[٢] ، ثم قال : « وقد دلّ الله على ذلك في محكم كتابه فقال ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] ، والذكر هوالقرآن . . .فقد وصفه بأنّه محدَث »[٣] .

كما ألّف الجاحظ رسالة كاملة سمّاها (خلق القرآن) ، سرد فيها – على حدّ زعمه – جميع الأدلة على خلق القرآن ، ثم نقض شبهات الحشوية وغيرهم – كما عبّر عنهم – وتعرّض لجميع ذلك ونقضها[٤] .

وكذلك الزمخشري نهج نهْج المعتزلة قبله ، وحاول أن يدافع عن عقيدة خلق القرآن بشدة ، بل قيل : إنّه استفتح خطبة تفسيره المسمّى بالكشاف بقوله : « الحمد لله الذي خلق القرآن » ، فقيل له : متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه ، فغيّره إلى عبارة أقلّ وضوحاً من ذلك[٥] . والكلام الموجود في مقدمته هو : « . . .فسبحان من استأثر

(١) مجموع الفتاوى (١٢/٣١١) .

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٥٢٨) .

(٣) نفس المصدر (ص ٥٣٢) .

(٤) انظر : رسائل الجاحظ (٣/٢٨٧) .

(٥) انظر : التفسير والمفسرون للذهبي (١/٤٣٨) .

بالأولية والقدم ، ووسم كلّ شيء سواه بالحدوث عن العدم ، أنشأه كتاباً ساطعاً تبيانه . . . »[١] ، وهذه إشارة واضحة منه إلى القول بخلْق القرآن .

وقال في تفسير قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] : « بمعنى : صيّرناه معدّى إلى مفعولين ، أوبمعنى خلقناه معدّى إلى واحد . . . أي : خلقناه عربياً غير عجمي »[٢] . وهذا كلام باطل من أساسه ، إذ الآية فيها مفعولان بعد الجعل كما هوواضح ، فلا يجوز أن يكون (جعل) بمعنى (خلق) ، ولكنّه أراد أن يحمل الآية ما لا تحتمله .

وأما الإباضية ، فيظهر أنّهم - مع بقية فرق الخوارج - تأثروا بالاعتزال في هذه المسألة في وقتٍ مبكّر ، حيث قال أبوالحسن الأشعري إنّ جميع الخوارج يقولون بخلق القرآن[٣] .

ويؤيد هذا ما يقوله بعض أئمتهم : « قلنا نحن والمعتزلة ومن وافقنا في ذلك . . . كلامه تعالى حروف وأصوات . . . لكنها ليست قائمة بذاته تعالى ، بل يخلقها سبحانه في غيره ، كاللوح المحفوظ أوجبرائيل ، وهوحادث »[٤] .

إلا أنّه نقل في بعض كتبهم خلاف بينهم في هذه المسألة ، فحكي

---

(١) الكشّاف (١/ ٣١) .

(٢) نفس المصدر (٤/ ٢٤١) .

(٣) انظر : مقالات الإسلاميين (١/ ١٢٤) .

(٤) معالم أصول الدين للمصعبي - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٣) .

عن إباضية عمان - وخاصة المتقدمين منهم - أنّهم يقولون إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق ، ويستشهدون بأدلة أهل السنة من الكتاب والسنة على ذلك[١] . يقول الشماخي : « كما أجمعوا على خلق القرآن إلا من خالف إجماعهم ، فبعض أهل عمان خالف في خلق القرآن دون أهل العراق ومصر ودون أهل مكة والمغرب وسائر الإباضية »[٢] . إلا أنّ قولهم هذا لا يعني أنّهم يوافقون أهل السنة في هذه المسألة . يقول السالمي - وهومن أئمة الإباضية في عمان : « فاعلم أنّه لا وجه لقول من قال من أهل المذهب إنّ القرآن قديم إلا أن يريدوا أنّ الله تعالى ليس بأخرس »[٣] ، فمرادهم من قولهم : إنّ القرآن غير مخلوق ليس إثبات حقيقة الكلام وأنّ الله تعالى تكلّم بالقرآن ، وإنّما مرادهم بذلك نفي الخرس عن الله تعالى .

أمّا إباضية المغرب ، فهم موافقون للمعتزلة في قولهم إنّ القرآن مخلوق . يقول أحدهم : « ندين بأنّ الله خالق كلامه ووحيه ومحدثه

---

(١) ويلاحظ أنّهم في القديم كانوا على القول بخلق القرآن ، إلى أن رجع أحد أئمتهم - وهوالإمام محمد بن هشام بن غيلان - عن هذا القول ، وأعلم أنّ القرآن غير مخلوق ، فتبعه إباضية المشرق (حيث كان إمامهم في تلك الفترة) ، وبقيت إباضية المغرب على عقيدتهم . انظر : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٠٠) .

(٢) السير للشماخي - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٤) .

(٣) مشارق أنوار العقول للسالمي (ص ٣٢٤) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٥) .

وجاعله ومنزّله »[(١)] وقال آخر : « ليس منّا من قال إنّ القرآن غير مخلوق »[(٢)] . وقد ناقش صاحب متنهم المشهور (الموجز) أهلَ السنة في هذه المسألة ، وحاول أن يبرهن لقوله بخلق القرآن ، فبدأ المناقشة بالسؤال عن القرآن : هل هوشيء أم ليس بشيء ؟ والثاني ظاهر البطلان حسّاً وعقلًا ، فوجب إثبات أنّ القرآن شيء . ثمّ سأل : هل الشيء محدث أولا ، وأجاب بأنّه لا بد أن يكون كذلك ، خاصة وأنّ الله تعالى نصّ على حدوث القرآن في قوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] . وممّا يدلّ على حدوثه كذلك - عنده - قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] ، وغير ذلك من الأدلة[(٣)] .

وممّا استدل به الإباضية أيضاً قوله تعالى ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ، فإنّ القرآن (شيء) كذلك[(٤)] ، - وكل هذه الأدلة هي عين أدلة الجهم بن صفوان كذلك .

---

(١) الديانات للشماخي (ص ٤) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٠٣) .

(٢) ذكره د ./ طعيمة عن الشيخ الشماسي ، ولم يعزه إلى كتاب معين . انظر : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٠٣) .

(٣) انظر : الموجز لأبي عمّار عبد الكافي الإباضي ، ضمن : آراء الخوارج الكلامية للطالبي (٢/ ١٣٢-١٣٧) .

(٤) انظر : الحقّ الدامغ للسالمي (ص ١٧٤-١٧٦) ، والعقود الفضية في أصول مذهب الإباضية للحارثي - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٦-٣٦٧) .

والزيدية تابعوا المعتزلة في هذه القضية وأجمعوا على أنّ القرآن مخلوق . يقول صاحب متنهم المشهور بـ (العقد الثمين) : « فإن قال : فما اعتقادك في القرآن ، فقل : اعتقادي أنّه كلام الله تعالى وأنّه كلام مسموع محدَث مخلوق . . . » ثمّ استدلّ على حدوثه بقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢].[1] .

وقال الإمام يحيى : « أجمع أهل القبلة على وصف الله بكونه متكلّماً ، فأمّا نحن فنذهب إلى أنّ المعنى بكونه متكلّماً خلقه لهذه الأحرف والأصوات في جسم »[2] .

وقال الإمام الهادي ، واصفاً الله تبارك وتعالى : « وأنّه كان قبل التوراة والإنجيل والقرآن ، وأنّ القرآن أنزله على نبيه عليه السلام وأنشأه وخلقه ووصّله وألّفه وأحدثه » ، ثمّ استدلّ على ذلك بعدة آيات ، منها قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] ، حيث قال إن الجعل هنا بمعنى الخلق وقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] ، وهذا وصف صريح في كون القرآن محدث ، أي مخلوق ، وقوله تعالى : ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ، والقرآن شيء[3] .

---

(١) انظر : العقد الثمين للأمير حسين بن بدر الدين (ص ٤٤-٤٥) . وانظر كذلك : الزيدية لعلي بن عبد الكريم شرف الدين (ص ٥٥) ، فإنّه استعمل نفس الآية للاستدلال على قولهم بخلق القرآن .

(٢) المعالم الدينية للإمام يحيى بن حمزة (ص ٧٧) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٥) .

(٣) انظر : كتاب المنزلة بين المنزلتين للإمام الهادي (ص . ١٠٧-١٠٨) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٥) .

وقال صاحب متن (الثلاثين مسألة) : « المسألة التاسعة : أنّ هذا القرآن محدث مخلوق . . . ويدلّ على ذلك قوله تعالى ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] فوصف الله تعالى الذكر وهوالقرآن بأنه محدث ، ولا شكّ أنّ الله تعالى هوالذي أحدثه لأنّه قد ثبت أنّه كلامه ، والكلام فعل المتكلّم ، فثبت بهذه الجملة أنّ القرآن الكريم محدث غير قديم »[1] .

وأمّا الرافضة ، فقد اختلف قول علمائهم في هذه المسألة ، حيث إنّ البعض منهم وافق الأشاعرة وقال بقدم الكلام وأثبت الكلام النفسي[2] ، إلا أنّ عامتهم - خاصة المتأخرين منهم - وافقوا الجهمية وقالوا بخلق القرآن . يقول الحلّي : « العقل والسمع متطابقان على أنّ كلامه تعالى محدَث ليس بأزلي »[3] . وقال آخر منهم : « أمّا هوتعالى فإنّه يتكلّم بخلق الأصوات والكلمات في بعض مخلوقاته ، فتنطق بما يريد ، وتتكلّم بما يدلّ على إرادته ، مثال ذلك كلامه مع النبي موسى عليه السلام . . . فإنّه تعالى خلق الكلام في الشجرة »[4] . كما استدلّ بعضهم على هذا القول بقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢].[5] .

---

(١) مصباح العلوم في معرفة الحيّ القيوم (الثلاثون مسألة) للدصّاص (ص ١٨) .

(٢) منهم : نصر الدين الطوسي . انظر : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٩) .

(٣) نهج الحقّ للحلّي (ص ٦) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٨) .

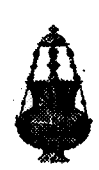
(٤) عقائد الإمامية الاثني عشرية للموسوي (٢/ ١٢١) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٨) .

(٥) انظر : التوحيد للصدوق (ص ٢٢٦) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٩) .

الخلاصة

نستخلص ممّا سبق أنّ المعتزلة والزيدية وجمهور الإباضية وبعض الرافضة يقولون بمقالة خلق القرآن التي ابتدعها الجعد بن درهم ونشرها الجهم بن صفوان . وقد استدلّت هذه الفرق ببعض أدلة الجهم بن صفوان نفسها .

والفرق الوحيد بينهم هوأنّ « الجهمية كانوا يقولون : قولنا (إنّه يتكلّم) هومجاز ، والمعتزلة قالوا إنّه متكلّم حقيقة ، لكن المعنى واحد »[1] ، إذ الكلّ يعتقد حدوث كلامه .



(١) من كلام شيخ الإسلام في منهاج السنة (١/ ٣١٢) .

المطلب الرابع

مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في صفة الرؤية

إنّ إنكار رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة ممّا اتفق عليه جميع فرق المعتزلة ، والإباضية ، والزيدية .

ولقد توسّع القاضي عبد الجبّار في كتابه (المغني) في بيان الأدلة العقلية والنقلية - في زعمه - على نفي الرؤية ، وردّ على أدلة أهل السنة في هذه المسألة ، حيث أوّل جميع الآيات الواردة في الرؤية . وقد استغرق هذا الكلام نحومائتي صفحة من المطبوع[1] . كما عقد في كتابه (المحيط بالتكليف) فصلًا كاملًا في نفي الرؤية وإيراد الأدلة العقلية والنقلية على ذلك ، ومن أهمّ ما استدلّ به من الأدلة النقلية قوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] . كما تكلّم عن هذه المسألة بالتفصيل في كتابه (شرح الأصول الخمسة) حيث ذكر أدلة قولهم ، ثم تطرّق للردّ على أدلة أهل السنة بالتفصيل ، واستغرق هذا الفصل ما يقارب خمسين صفحة من المطبوع[2] ، قال فيه : « . . . فاعلم أنّه رحمه الله بدأ الاستدلال على هذه المسألة بقوله تعالى ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ، ووجه الدلالة من الآية هوما قد ثبت من أنّ الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية . . . »[3] . وأمّا ما استدلّ

(١) انظر : المغني (٤/٣٣-٢٤١) .

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة (ص ٢٣٢-٢٧٧) .

(٣) نفس المصدر (ص ٢٣٣) .

به أهل السنة من الآيات الصريحة في المسألة ، مثل آية سورة القيامة ، فأجاب عنها بقوله : « . . .إنّ النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار ، فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربّها منتظرة . . . »[١] ثمّ استدلّ لذلك ببعض أبياتٍ من الشعر . كما استدلّ بالعقل ، وقال إنّ الرؤية تستلزم التشبيه والجهة والحدّ ، وهذا محال[٢] .

أمّا الجاحظ ، فقد اعتبر كلّ من أثبت الرؤية مشبّهاً غير موحّد ، ودافع عن عقيدة الاعتزال بقوة في كتابه (الردّ على المشبهة) ، حاول فيه أن يهدم أدلة أهل السنة في المسألة ، وأتى بأدلة المعتزلة ، منها قوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ، وأمّا الأحاديث الصريحة في هذا الباب ، فشكّك فيها بقوله « . . .الحديث الذي رويتموه »[٣] فنسب الرواية إليهم وكأن الحديث لا يثبت عنده . وأطنب في محاولة تأويل قوله تعالى ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٣] ، أي : تنتظر ثواب ربّها ، وجاء بأدلة - على زعمه - من الكتاب ولغة العرب تدلّ على هذا المعنى[٤] .

والمعتزلة إذ أوّلوا قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] وقالوا : معنى الآية أنّها منتظرة ، فليسوا بأوّل من

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٤٥) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٦٧-٢٧٠) .

(٣) الردّ على المشبهة للجاحظ (ص ١٧) ، نقلًا عن : الجانب الاعتزالي عند الجاحظ للغالي (ص ٢٢٩) .

(٤) انظر : الردّ على المشبهة للجاحظ (ص ١٧) ، و: الجانب الاعتزالي عند الجاحظ للغالي (ص ٢٢٤-٢٢٨) .

وقع في هذا التأويل . فإنّ الجهمية قبلهم هم الذين حاولوا تفسير الآية بهذا المعنى ، وقالوا إنّ « . العرب تقول نظرتك وانتظرتك بمعنى واحد ، ومنه قوله تعالى ﴿ انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾ [الحديد: ١٣] أي انتظرونا »(١) . وهذا هوعين تأويلات المعتزلة .

ولقد بيّن كثير من العلماء توافق المعتزلة مع الجهم في هذه المسألة ، منهم الشهرستاني إذ قال : « وهو(أي الجهم) أيضاً موافق للمعتزلة في نفي الرؤية »(٢) ، وكذلك الصفدي : « ووافق المعتزلة في نفي الرؤية »(٣) .

أمّا الإباضية ، فقد قلّدوا المعتزلة في هذا الباب ، حيث نفوا رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة ، وأجمعوا على استحالتها(٤) .

ولهم - علاوة على أدلة المعتزلة - أدلة خاصة بهم ، منها ما رواه إمامهم الربيع بن حبيب في مسنده - والذي يعتبرونه أصحّ كتاب بعد كتاب الله - وفيه : روى محمد بن الشيباني أنّ النبي ﷺ سئل : هل ترى ربّك ؟ فقال : « سبحان الله وأنّى أراه ! »(٥) . وقال السالمي بعد إيراده إنكار عائشة على مسروق في قوله إنّ النبي ﷺ رأى ربّه : « وجه

---

(١) انظر : الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ص ٣٠-٣١) ، و: الرد على الجهمية لابن بطة (٣/ ٧٢) .

(٢) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٣) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٤) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للبدوي (ص ٢٠٤) .

(٥) مسند الإمام الربيع بن الحارث (٣/ ٢٧) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٠٥) .

الاستدلال بهذا الحديث هوأنّ مقالة عائشة هذه صريحة بالبراءة ممن قال بذلك ، لأنّ عظم الفرية على الله فسق اتفاقاً ، ويلزم القائل : إمّا كذب القول بأن محمداً ﷺ رأى ربّه ، وإمّا تضليل عائشة حيث فسّقت قائلاً بصدق على صدقه ، وممحلّ للاجتهاد هنا ، لأنّه ليس للمجتهد أن يفسّق من خالفه في اجتهاده إذا كان محل الاجتهاد ظنياً »[١] .

وقال السالمي[٢] :

ورؤية الباريْ من المحال دنيا وأخرى احكم بكل حال

وقال صاحب (جوهر النظام) - وهومن أئمة الإباضية[٣] :

ولا يقال فيه إنه احتجب عن خلقه لكن خلقه حجب

أما تجليه تعالى للعلم فتلك آية أتته فانهدم

ومن روى أن الرسول قد رأى خالقه أعظم فيه الخطئا

قد قال لا تدركه الأبصار وأنه يدركها القهّار

وأمّا الزيدية ، فهم على عقيدة المعتزلة في هذه المسألة ، كعادتهم . قال إمامهم الحسين ابن بدر الدين : « فصل : فإن قيل : أربك يُرى بالأبصار أم لا ؟ فقل : هذه مقالة باطلة عند أولي الأبصار ، لأنّه لورُئي في مكان لدلّ ذلك على حدوثه ، لأنّ ما حواه محدود محدث . فإن قيل : إنّه يرى في غير مكان ، فهذا لا يعقل ، بل فيه نفي الرؤية . وقد قال تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فنفى نفياً عاماً

---

(١) مشارق أنوار العقول للسالمي (ص ١٩٠) .

(٢) مشارق أنوار العقول للسالمي (ص ٢٦٢) .

(٣) الجوهر النظام للسالمي (ص ٨) .

لجميع المكلّفين ولأوقات الدنيا والآخرة »[١] .

وقال صاحب (الثلاثين مسألة) إنّ من عقيدة الزيدية « . . .أنّ الله تعالى لا يرى بالأبصار ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وقد قال تعالى (لا تدركه الأبصار) وذلك يستغرق جميع الأوقات »[٢] .

وقال آخر منهم : « ونعتقد أنّ الله تعالى لا يرى بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة »[٣] .

كما أنكر متأخروالرافضة الرؤية . قال صاحب (منهاج الكرامة) « وأنّه تعالى غير مرئي ولا مدرك بشيء من الحواس لقوله تعالى ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] »[٤] .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية حول مسألة الرؤية : « فالجهمية والمعتزلة والخوارج وطائفة من غير الإمامية تنكرها ، والإمامية لهم فيها قولان : فجمهور قدمائهم يثبت الرؤية ، وجمهور متأخريهم ينفونها »[٥] .

هذا ، وينبغي هنا أن نشير إلى أنّ بعض الأشاعرة المتأخرين قاربوا قول

---

(١) العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير بدر الدين (ص ٣١-٣٥) .

(٢) الثلاثون مسألة للدصّاص (س ١٢) .

(٣) ينابيع النصيحة (ص ٥٢) - نقلًا عن تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٦) .

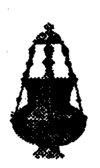
(٤) نقلًا عن منهاج السنة لابن تيمية (٢/ ٣١٥) ، علماً بأنّ هذا الكتاب هوسبب تأليف شيخ الإسلام كتابه منهاج السنة .

(٥) منهاج السنة لابن تيمية (٢/ ٣١٥) . وانظر : المغني للقاضي عبد الجبار (٤/ ١٣٩) ، حيث ذكر أنّ هذه الفرق أنكرت الرؤية .

المعتزلة في مسألة الرؤية ، خاصة الآمدي والرازي ، حيث قال الآمدي « الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أوالخبر » ويذكر أنّ الإدراك بهذا المعنى ليس إلا معنى يخلقه الله في الحاسة المخصوصة ، بل إنه يستطيع خلقه في أي عضوآخر(١) .

الخلاصة

إنّ الجهم بن صفوان أوّل من أنكر رؤية الله تعالى ، ثم تبعه على ذلك المعتزلة والإباضية والزيدية ومعظم الرافضة .



(١) غاية المرام للآمدي (ص ١٨٢) .

المبحث الثاني

أثرها على الأشاعرة والماتريدية

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول : مدى تأثر الأشاعرة والماتريدية بها في الصفات عموماً .

المطلب الثاني : مدى تأثر الأشاعـرة والماتريدية بها في صفتي العلوّ والاستواء .

المطلب الثالث : مدى تأثر الأشاعرة والماتريدية بها في صفة الكلام .

* * * *

المطلب الأول

مدى تأثر الأشاعرة والماتريدية بها في الصفات عموماً

إنّ منهج الأشاعرة والماتريدية في باب الأسماء والصفات هومحاولة الجمع بين أصول جهمٍ مع أدلة نصوص الكتاب والسنة ، وهذه المحاولة محاولة فاشلة من أساسها ، لذلك جاءوا بتناقضات وعجائب ، بل إنّ هذا المنهج حدا بهم إلى الاقتراب شيئاً فشيئاً من باب الاعتزال وإن لم يدخلوه .

ولا نستطيع في هذه العجالة أن نتوسّع في بيان موقف الطائفتين في باب الأسماء والصفات بالتفصيل ، وفي بيان تطوّر الأشاعرة فيه ، فهذا أمرٌ يطول ذكره جداً ، ولكن نريد أن نشير إلى مجمل قولهم في هذا الباب ، وأهمّ المراحل التي مرت بها الأشاعرة حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليه .

وسوف أمثّل لهذا التطوّر بالتركيز على ذكر أقوال أئمة الأشاعرة في الصفات المعنوية(١) ، وفي الصفات الاختيارية(٢) ، وفي الصفات الذاتية الخبرية(٣) .

---

(١) الصفات المعنوية هي الصفات التي تقوم بالذات ولا تتعلّق بالمشيئة الإلهية ، مثل العلم والحياة . وانظر : صفات الله عز وجل للسقاف (ص ٢٧) .

(٢) الصفات الاختيارية هي الصفات التي تقوم بالذات ولها تعلّق بالإرادة الإلهية ، وتنقسم إلى صفات متعدية ، مثل الرزق والخلق ، وإلى صفات لازمة ، مثل النزول والاستواء . وانظر : صفات الله عز وجل للسقاف (ص ٢٨) .

(٣) هي الصفات التي لا سبيل إلى إثباتها إلا بالسمع ، وهي التي لم يزل ولا يزال الله متصفاً بها وليس لها معنى قائم بالذات ، بل هي تصف الذات ، مثل الوجه ، واليد . وانظر : صفات الله عز وجل للسقاف (ص ٢٩) .

فلقد ذهب مؤسس الأشاعرة أبوالحسن الأشعري إلى إثبات جميع أسماء الله تعالى الواردة في الكتاب والسنة ، وأنكر على تسميته بما ليست فيهما ، فقال : « فالأسماء ليست إلينا ، ولا يجوز أن نسمي الله تعالى باسمٍ لم يسمّ به نفسه ، ولا سمّاه به رسوله ، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه »(١) . ثم شرع في إثبات صفة العلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والحياة ، والإرادة ، والكلام(٢) ، وأثبت معاني هذه الصفات وأزليتها وقيامها بالذات(٣) ، واستدلّ لإثبات هذه الصفات بأدلية عقلية - كطريقة المعتزلة - إلا أنّه استند إلى بعض الآيات استشهاداً على وجود هذه الصفات . والملاحظ أنّه لم يذكر بقية الصفات غير هذه الصفات السبع ولم ينكرها ، بل قال ، بعد أن ردّ على المعتزلة قولهم بأنّ الصفات هي عين الذات : « وهذا الدليل يدلّ على إثبات صفات الله تعالى لذاته كلّها ، من الحياة ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، وسائر صفات الذات »(٤) .

ولم يذكر الصفات الاختيارية ، بل ظاهر كلامه في هذا الكتاب أنّه كان على مذهب ابن كلّاب في نفي هذه الصفات ، ويلاحظ ذلك من قوله في صفة الكلام(٥) .

---

(١) اللمع (ص ٢٥) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٥-٣٣) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٢٦ ، و٢٩) .

(٤) نفس المصدر (ص ٣٢) .

(٥) وسأذكر قوله في هذه الصفة بالتفصيل في مبحثٍ قادمٍ ، انظر (ص ٦٤٢) من الرسالة .

كما نفى أن يكون الله تعالى يشبه المخلوقات ، « . . . لأنّه لوأشبهها لكان حكمه في الحديث حكمها . ولوأشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات ، أومن بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها »[1] ، واستدلّ لذلك بقوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] ، كما نفى أن يكون الله تعالى جسماً[2] .

هذا كلامه في كتابه (اللمع) ، وهذا الكتاب ألّفه لمّا كان على عقيدة ابن كلّاب . وأما كتابه (رسالة إلى أهل الثغر) ، فيظهر من قراءته أنّه بقي على أصول ابن كلاب ، مع اقترابه من قول السلف في بعض المسائل . فبدأ كلامه في صفات الله تعالى بإثبات الصفات السبع فقط ، ولم يذكر بقية الصفات ، حيث قال : « وأجمعوا على إثبات حياة لله عز وجل لم يزل بها حياً ، وعلم لم يزل به عالماً ، وقدرة لم يزل بها قادراً ، وكلام لم يزل به متكلّماً ، وإرادة لم يزل بها مريداً ، وسمعٍ وبصرٍ لم يزل بهما سميعاً بصيراً »[3] ، وأثبت أنّ هذه الصفات على حقيقتها وليست بمجاز[4] ، كما بيّن أنّ هذه الصفات لازمة للذات متصفة بها في الأزل ، وليست بمحدث ولا عرض ، لأنّه لوكانت أعراضاً للزم من ذلك أنّ الله تعالى جسم ، وثبت أنّه ليس بجسم وأنّه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١].[5] .

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٠-٢١) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢٤) .

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٦٤) .

(٤) انظر : نفس المصدر (ص ٦٥-٦٦) .

(٥) نفس المصدر (ص ٦٦) .

وقال : « وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ من غير اعتراض فيه ، ولا تكييف له ، وأنّ الإيمان به واجب ، وترك التكييف له لازم »[١] ، وهذا الكلام في غاية الجمال ، لولا أنّ الأشعري نفسه خالف هذه القاعدة السلفية ، وبيّن أنّه لا يريد تطبيقها تطبيقاً سليماً ، حيث أثبت لله تعالى صفة الرضا وأنّها ثابتة للطائعين ، إلا أنّه أوّلها بأنّها « إرادته لنعيمهم »[٢] ، وأثبت صفة الغضب وأنّه تعالى يغضب على الكافرين ولكنّ غضبه « إرادته لعذابهم »[٣] ، فبذلك أرجع هاتين الصفتين إلى صفة (الإرادة) كما هومنهج الأشاعرة بعده . وأثبت - لفظاً - صفة المجيء ، إلا أنّه قيّدها بقيودٍ لم يأت بها الكتاب والسنة ، فقال : « وليس مجيئه حركة ولا زوالًا » ثمّ بيّن السبب في هذا الإنكار فقال : « وإنما يكون المجيء حركة وزوالًا إذا كان الجائي جسماً أوجوهراً ، فإذا ثبت أنّه عزّ وجلّ ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ، لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أوحركة »[٤] . فيظهر من هذا النصّ أنّه أوّل هذه الصفة الاختيارية بناء على دليل الأعراض وقوله بعدم حدوث الأعراض في ذات الله ، لأنّ ذلك يستلزم كونه جسماً .

كما أنّه في هذا الكتاب أثبت بعض الصفات الذاتية ، مثل اليدين ، والقبضة ، واليمين[٥] ، وأكّد أنّ اليد ليس معناها النعمة ، إلا أنّه جزم بأنّ

---

(١) نفس المصدر (ص ٧٢) .

(٢) نفس المصدر (ص ٧١) .

(٣) نفس المصدر (ص ٧١) .

(٤) نفس المصدر (ص ٧٠) .

(٥) نفس المصدر (ص ٦٩) .

اليدين ليست بجارحتين[١] .

وأمّا في كتابه الإبانة - وهوآخر تأليفاته وأقربها إلى منهج السلف - فقد أثبت لله تعالى صفة الوجه ، واليدين ، والاستواء ، والنزول[٢] ، بل وردّ بالتفصيل على من زعم أنّ معنى (اليد) النعمة وقارب قول أهل السنة ، بل يكاد القارئ أن يميل إلى أنّه على عقيدة أهل السنة لولا بعض ما كتبه حول صفة (الكلام)[٣] .

إذاً خلاصة القول في الأشعري نفسه أنّه في كتابيه (اللمع) و(رسالة إلى أهل الثغر) أثبت سبع صفات معنوية ، كما أثبت بعض الصفات الذاتية ، ولكنّه أوّل الصفات الاختيارية وأرجعها إلى معنى الإرادة .

وأمّا في كتابه (الإبانة) ، فقد قارب قول أهل السنة جداً ، إلا أنّ الأشاعرة لم يأخذوا بما في هذا الكتاب ، ولهم في ذلك مبرّرات وتأويلات ليس هذا موضع بسطها[٤] .

ثمّ جاء الباقلاني ، وأثبت الصفات السبع ، من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، إلا أنّه لم يأت بنصّ واحدٍ لا من الكتاب ولا من السنة لإثباتها ، بل أثبتها بطرقٍ عقلية بحتة[٥] ، ثم

---

(١) نفس المصدر (ص ٦٩) ، وفي الأصل (جواره) وهوخطأ مطبعي .

(٢) انظر : الإبانة (ص ١٠٤-١٠٨) .

(٣) ولقد فصّلت القول في هذه المسألة تحت مبحث الكلام في (ص ٦٤٢) من الرسالة .

(٤) انظر : مقدمة المحقّق للكتاب ، فإنّه أشار إلى بعض شبهاتهم (س ٥- ٢٧) .

(٥) انظر : التمهيد (ص ٤٥-٤٨) .

أثبت لله تعالى صفة الغضب وصفة الرضا ، ولكنّه بيّن أنّ المراد من هاتين الصفتين هوإرادة الله تعالى لإثابة المرضيّ عنه وعقوبة المغضوب عليه ، لا غير ذلك ، والدليل على ذلك هوأنّه لولم ينقل أنّهما بمعنى الإرادة ، للزم من ذلك أنّ الغضب يكون بمعنى تغير الطبع ونفور النفس ، والرضى يكون بمعنى السكون بعد تغيّر النفس ، ولا يجوز للباريء أن يكون ذا طبع يتغيّر[1] .

وقسّم صفات الله تعالى إلى عدة أقسام ، منها صفات الذات ، وهي الصفات السبع المتقدمة الذكر ، ومنها صفات الأفعال ، ككونه محسناً ومحيياً ومميتاً ، فهذه هي غير ذاته لأنّ الذات كانت موجودة متقدمة عليها مع عدمها[2] . وهذا النقل من الأهمية بمكان ، حيث إن لازمه - لا محالة - أنّ جميع هذه الصفات مخلوقة قد اتصّف الله تعالى بها بعد أن لم يكن متصفاً بها .

وأمّا الصفات الذاتية الخبرية ، فقد أثبت الوجه والعينين واليدين ، وردّ على من أوّلها ، حيث تساءل عن سبب إنكاره أن يكون اليد بمعنى القدرة أوالنعمة ، فأجاب : « هذا باطل ، لأنّ قوله تعالى (بيديّ) يقتضي إثبات يدين هما صفة له ، فلوكان المراد بهما القدرة ، لوجب أن يكون له قدرتان . . . وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين ، لأنّ نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى »[3] ، إلا أنّه - مع هذا

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٤٧) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٦٢) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٢٩٥ و٢٨٦) .

الإثبات - أنكر أن يكون الوجه أواليد جارحة ، مؤيداً ذلك بقوله إنّه يلزم منه التجسيم[١] . كما عقد فصلًا في نفي (الجسمية) عن الله تعالى[٢] .

وأمّا ابن فورك ، فقد كان من أبرز المتقدمين في تأويل أحاديث الصفات حيث ألّف كتاباً لهذا الغرض سمّاه (مشكل الحديث وبيانه) ، وهوحرّي بأن يسمّى (أحاديث الصفات وتحريفها على قواعد المتكلّمين) . ولقد أوّل في هذا الكتاب صفات كثيرة ، مثل الصورة ، والكف ، والقبضة ، والأصابع ، واليد (في موضع) ، والقدم ، والرجل ، والساق[٣] ، إلا أنّه أثبت بعض الصفات ، كالوجه ، واليدين ، والعين[٤] ، بل نقل ذلك عن جميع الأشاعرة حيث قال : « وذهب أصحابنا إلى أنّ الله عزّ وجلّ ذووجهٍ وأنّ الوجه صفة من صفاته القائمة بذاته » ، إلا أنّه نفى أن يكون هذا الوجه جارحة لأنّ ذلك يلزم منه إثبات الجسم[٥] . وبيّن منهجه في هذا الباب إذ قال : « واعلم أنّ أحد أصولنا في هذا الباب أنّ كلما أطلق على الله عزّ وجلّ من هذه الأوصاف والأسماء التي قد تجري على الجوارح فينا ، فإنّما يجري ذلك في وصفه على طريق الصفة إذا لم يكن وجه آخر يحمل عليه

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٩٨) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢٢٠) .

(٣) انظر لتأويل هذه الصفات : مشكل الحديث وبيانه (ص ٤٦ ، و٢٣٦ ، وص ٩٨ ، وص ٢٣٨ ، وص ١١٣ ، وص ١٢٦ ، وص ١٢٩ ، وص ٣٤٧) .

(٤) انظر لإثبات هذه الصفات : نفس المصدر (ص ٣٥٦ ، و٣٢٥ ، و٢٥٠-٢٥٣) .

(٥) نفس المصدر (ص ٣٧٩) .

مما يسوغ فيه التأويل . . . وهكذا طريقنا في إثبات اليدين لله عزّ وجلّ ، وكذلك القول في العين ، فافهم بما عرفتك الطريقة في هذا الباب واحمل عليه جميع ما يجري مجراه »[١] .

إذاً ثبت بهذا أنّ ابن فورك يرى أنّ المنهج الصحيح أن تؤوّل جميع الصفات الدالة على (الجسم) و(الجوارح) - في زعمه - إلا إذا لم تكن ثمّ طريق لغوية لتأويل تلك الصفة ، والصفات التي لم يؤوّلها هي ما ذكره في هذا النص ، وأمّا بقية الصفات التي ذكرها في كتابه ، فقد وجد بغيته في الشعر الجاهلي وكلام العرب .

أما البيهقي ، فهو، وإن كان متأخراً عن الباقلاني وابن فورك ، إلا أنّه أحسن حالاً منهما بكثير ، وما ذلك إلا لتضلعه في علم الحديث وتأثره بأحاديث رسول الله ﷺ . وأظهر دليل على ذلك : عدم وجود النزعة العقلية في استدلالاته على القضايا العقدية ، فهويعتمد اعتماداً يكاد يكون كلياً على نصوص الكتاب والسنة ، إلا أنّه قد تأثر بعلم الكلام فزلّ في بعض المسائل تأثراً بشيخه .

فقد أثبت لله تعالى الأسماء الواردة في الكتاب والسنة ، وفسّر جملة من هذه الأسماء[٢] ، أصاب في أكثرها ، وأوّل بعضها ، كما فعل بـ (الرحمن) و(الرحيم) ، حيث فسّرهما بقوله : « الرحمن : المريد لرزق كل حيّ في الدنيا ، الرحيم : المريد لإكرام المؤمنين بالجنة العقبى ، فيرجع معناهما إلى صفة الإرادة التي هي صفة قائمة بذاته »[٣] .

---

(١) نفس المصدر (ص ٣٨٢) .

(٢) انظر : الاعتقاد (ص ٤٩-٦٠) .

(٣) نفس المصدر (ص ٤٩) .

وقسّم الصفات إلى صفات العقل - وهي ما دلّ عليه العقل والشرع ، وصفات السمع - وهي ما تفرّد السمع بإثباتها . ثم مثّل لصفات العقل بـ « . . . حياته وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه وبقائه ، والاسم في هذا القسم صفة قائمة بالمسمّى »(١) ، ومثّل لصفات السمع بالوجه واليدين والعين ، وهذه « . . . لا يجوز تكييفها ، فالوجه له صفة وليست بصورة ، واليدان له صفتان وليستا جارحتين ، والعين له صفة وليست بحدقة »(٢) ، ثم ذكر صفات الأفعال ، وبيّن أنّها صفات لأفعال لم تكن في الأزل ، مثل الإحياء والإماتة(٣) ، وهذا إشارة منه - وإن لم يصرّح به - إلى حدوث هذه الصفات ، بمعنى أنّ الله جلّ وعلا لم يكن متصفاً بهذه الصفات ثمّ اتصف بها .

وعقد باباً خاصاً في إثبات صفة الوجه ، واليدين ، والعين ، وردّ على من أوّل هذه الصفات ، وختم الباب بقوله : « وإثبات العين له صفة ، وعرفنا بقوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] وبدلائل العقل أنّها ليست بحدقة ، وأنّ اليدين ليستا بجارحتين ، وأنّ الوجه ليس بصورة ، وأنّها صفات ذات أثبتناها بالكتاب والسنة بلا تشبيه ، وبالله التوفيق »(٤) .

إلا أنّه أوّل بعض الصفات ، كالضحك مثلًا ، حيث نقل عن الخطابي

---

(١) نفس المصدر (ص ٦٢) .

(٢) نفس المصدر (ص ٦٢) .

(٣) نفس المصدر (ص ٦٣) .

(٤) نفس المصدر (ص ٨٩-٩١) . وفصّل الأدلة في إثبات هذه الصفات في كتابه الأسماء والصفات (٢/ ٨١ و١١٣ و١١٨) .

قوله إن الضحك الذي يعتري البشر غير جائز على الله تعالى وهومنفي عن صفاته ، وإنّما هومثلٌ ضربه الله تعالى لهذا الصنيع الذي يحلّ محلّ العجب عند البشر ، ومعناه في حقّه تعالى الإخبار عن الرضى والقبول[1] . وأوّل صفة الصورة ، زاعماً أنّ ذلك يؤدي إلى التركيب والتشبيه ، ثم قال : « فإنّ الذي يجب علينا وعلى كل مسلم أن يعلمه أن ربّنا ليس بذي صورة ولا هيئة ، فإنّ الصورة تقتضي الكيفية وهي عن الله وعن صفاته منفية »[2] .

ونفى (التشبيه) في حقّ الله تعالى ، فقال : « ثم يعلم أن صانع العالم لا يشبه شيئاً من العالم ، لأنّه لوأشبه شيئاً من المحدثات بجهة من الجهات لأشبهه في الحدوث في تلك الجهة . . . فهوكما وصف به نفسه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] »[3] . وهذا الكلام ، وإن يقصد به معنى صحيحاً ، إلا أنّ هذه الإطلاقات من أنّ الله تعالى لا يشبه شيئاً بوجه من الوجوه ، يؤدي إلى التعطيل كما بيّنا سابقاً .

ثمّ جاء دور عبد القاهر البغدادي ، فجرّ الأشاعرة إلى طورٍ جديدٍ في مذهبهم .

فقصر الصفات المثبتة في الصفات السبع المعروفة وقال : « وأصحابنا مجمعون على أنّ الله تعالى حيّ بحياة وقادر بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة وسامع بسمع لا بإذن وباصر ببصر هورؤية لا عين ، ومتكلم بكلام

---

(١) انظر : الأسماء والصفات (٢/ ٤٠٢) .

(٢) نفس المصدر (٢/ ٧٠) .

(٣) الاعتقاد (ص ٣٨) .

لا من جنس الأصوات والحروف ، وأجمعوا على أنّ هذه الصفات السبع أزلية ، وسموها قديمة »[١] . كما أشار إلى قول الأشاعرة في عدم اتصاف الباريء جلّ وعلا بصفاته الفعلية ، فقال إن كل ما كان مشتقاً من أسمائه من فعلٍ فليس من أسمائه الأزلية[٢] .

وأوّل بقية صفات الله تعالى ، فزعم أنّ صفة الضحك المضافة إلى الله تعالى على معنى الإبانة والإظهار ، ومعنى الخبر فيه أنّ الله تعالى يظهر من برّه لعبده ما كان مستوراً عن غيره[٣] .

وقال : « وزعم بعض الصفاتية أنّ الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له . والصحيح عندنا أنّ وجهه ذاته ، وعينه رؤيته للأشياء ، وقوله : ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ ، معناه يبقى ربك ، ولذلك قال : ﴿ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] بالرفع ، لأنّه نعت الوجه ، ولوأراد الإضافة لقال : ذي الجلال والإكرام بالخفض . وقوله : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾ [طه: ٣٩] ، أي على رؤية مني ، كما قال : ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه: ٤٦] ، وقوله في سفينة نوح : ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤] ، أراد بها العيون التي جرت بها السفينة من الماء لأنه قال ﴿ فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴾ [القمر: ١١-١٢] ، فجرت السفينة بتلك العيون المجرة »[٤] .

---

(١) أصول الدين (ص ٩٠) .

(٢) نفس المصدر (ص ١١٨) ، وانظر كذلك (ص ١٢٢) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٨٠-٨١) .

(٤) نفس المصدر (ص ١١٠) .

وأوّل صفة اليد : « وزعم الجبائي أنّ اليد المضافة إليه بمعنى النعمة ، وهذا خطأ لأنّ الله تعالى أخبر أنّه خلق آدم بيديه ، والنعمة مخلوقة ، والله لا يخلق مخلوقاً بمخلوق ، ولأنّ الله خصّ آدم بهذه الخاصية . . . » ثم ذكر أقوال الفرق الأخرى ، إلى أن قال : « وزعم بعض أصحابنا أنّ اليدين صفتان لله سبحانه وتعالى ، وقال القلانسي : هما صفة واحدة . وتأولهما بعض أصحابنا على معنى القدرة ، وهذا التأويل صحيح على المذهب ، إذ أثبتنا لله القدرة ، وبها خلق كل شيء ، ولذلك قال في آدم عليه السلام ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾ [ص: ٧٥] ، ووجه تخصيصه آدم بذلك أن خلقه لا على مثال له سبق ولا من نطفة ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام . . . إلخ »[١] .

وأوّل صفة الإصبع بمعنى النعمة[٢] ، وزعم أنّ الجبار الذي يضع قدمه على جهنّم ليس هوالله تعالى بل جبّار آخر مخلوق[٣] ، وادّعى أنّ (الصورة) ليست من صفات الله تعالى أصلاً[٤] . وجزم بأنّ الله تعالى ليس بذي جسم ولا جوهر ولا عرض[٥] .

فنلاحظ أنّ البغدادي هوأوّلُ من أوّلَ جميع صفات الذات الخبرية ، إذ إنّ من سبقه أثبتوا بعض الصفات وأوّلوا البعض ، خاصة صفة (الوجه)

---

(١) نفس المصدر (ص ١١١) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٧٦) .

(٣) نفس المصدر (ص ٧٦) .

(٤) نفس المصدر (ص ٧٦) .

(٥) نفس المصدر (ص ٧٧) .

و(اليدين) ، فالأشاعرة قبله كانوا يثبتون هذه الصفات ، ولكن البغدادي أوّل جميع الصفات ما عدا السبع المعروفة . وبهذا ، فقد لعب البغدادي دوراً كبيراً في توسيع فجوة الخلاف بين الأشاعرة وأهل السنة ، وفي تقريب عقائد الأشاعرة إلى الاعتزال .

ثمّ جاء أبوالمعالي الجويني ، واتبع البغدادي في هذا التأويل واشتهر به . فأكّد هذا التطور وجعله قاعدة كلية عند جميع الأشاعرة في ذلك لأنه لم يكتف بتأويل هذه الصفات فحسب ، بل أوجبه ودعا إليه ، وقال إنّ التوقف عن التأويل لا يخلومن أخطار . فقال ، بعد أن أولّ صفة استواء ، « والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له ، وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بدّ بعده من حمل الآية على محمل مستقيم في العقول ، مستقرّ في موجب الشرع . والإعراض عن التأويل حذاراً من مواقعة محذور في الاعتقاد يجرّ إلى اللبس والإيهام ، واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين ، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون والمعنى . . . »[١] .

ولقد أثبت الجويني جميع أسماء الله تعالى الواردة في النصوص ، ومنع من تسميته تعالى ما جاء الشرع بمنعه ، وتوقّف في ما لم يرد فيه الشرع لا بنفي ولا إثبات[٢] ، وأثبت الصفات السبع بطرق عقلية ، ولم يأت بآية واحدة للاستدلال لها[٣] .

(١) الإرشاد (ص ٦٠) .

(٢) انظر : الإرشاد للجويني (ص ١٣٦) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٧٣-٩١) .

إلا أنّه نفى أن تكون أسماؤه تعالى الدالة على أفعاله من أسمائه الأزلية ، ومثّل لذلك باسم (الخالق) حيث قال : « لا يتصّف الباريء تعالى في أزله بكونه خالقاً ، إذ لا خلق في الأزل »[1] . وبهذا وافق الأشاعرة في نفيهم بقية الصفات الأزلية لله تعالى .

ومن العجيب أنّ الجويني حكى خلاف الأشاعرة المتقدّمين في بعض الصفات الخبرية ، إلا أنّه صرّح بمخالفتهم في ذلك فقال : « ذهب بعض أئمتنا إلى أنّ اليدين والعين والوجه صفات ثابتة للربّ تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصحّ عندنا : حمل اليدين على القدرة ، وحمل العين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود . . . »[2] وبهذا وقع الجويني في المأزق الذي ردّه أسلافه من الأشاعرة ، وهوتأويل (اليد) بالقدرة ، حيث أنكر المتقدّمون منهم - حتى البغدادي مع تأويله لهذه الصفة - هذا التأويل على المعتزلة .

وممّا استدلّ به الجويني على مذهبه ، قوله : « ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات ، تمسكاً بالظاهر ، فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه ، لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه »[3] . وهذا الكلامٌ يبيّن تناقض الأشاعرة فيما يثبتون وفيما يؤولون ، ثم بإمكاننا أن نردّ على الجويني نفسه بهذا النص ، إذ كيف ساغ له أن يثبت السمع

---

(١) نفس المصدر (ص ١٣٨) .

(٢) نفس المصدر (ص ١٣٦) .

(٣) نفس المصدر (ص ١٤٨) .

والبصر والقدرة والكلام والعلم والحياة والإرادة ويؤول بقية الصفات ؟

كما عقد فصلًا كاملًا في بيان عدم جواز وصف الله تعالى بـ (الجسمية)[١] . وبيّن أنّ الوقوع في (التشبيه) هوسبب نفي الصفات ، وهومن أعظم أركان الإسلام ، فقال : « اعلموا أرشدكم الله أنّ من أعظم أركان الدين نفي التشبيه . وقد افتتن فيه فئتان وابتلي عليه طائفتان ، فغلت طائفة ونفت جملة صفات الإثبات ، ظناً منهم أنّ المصير إلى إثباتها مفض إلى التشبيه ، وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة وإليه مال بعض الباطنية ، فزعموا أنّ القديم لا يوصف بالوجود ، ولكن يقال : إنّه ليس بمعدوم . . . وغلت طائفة من المثبتين فاقتربوا من التشبيه ، واعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم صنعته وفعله »[٢] .

علماً بأنّ الجويني في كتابه العقيدة النظامية – وهومن أواخر مؤلفاته – مال إلى مذهب التفويض واستحسنه ، زاعماً أنّ ذلك هومذهب السلف[٣] .

وبهذا ، أستقرّ قدم الأشاعرة على التأويل ، ولم يأت بعد الجويني إمام أشعري إلا وكان على منهجه أوأشدّ تأويلًا .

ثمّ جاء فخر الدين الرازي ، وهومحقّق مذهبهم من المتأخرين ، وألّف (أساس التقديس في علم الكلام) ، الذي سرد فيه أكثر شبهات المتكلّمين في نفي الصفات ، خاصة الصفات الذاتية والاختيارية ، وكل من جاء بعده من المتكلّمين عيال عليه في حججه في تأويل نصوص الصفات .

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٦١-٦٢) .

(٢) الشامل في أصول الدين (ص ٢٨٨) .

(٣) انظر : العقيدة النظامية (ص ٣٢) .

وقد قسّم هذا الكتاب إلى قسمين : **القسم الأول** في الدلائل على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحيّز ، دلّل فيه على استحالة كون الله تعالى جسماً أوجوهراً أومتحيّزاً ، وممّا استدلّ به : قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١].[1] . وقد استغرق هذا القسم ما يقارب خمسين صفحة من المطبوع[2] ، ثم في القسم الثاني ، شرع في تأويل ما سمّاه (متشابهات الأخبار) ، يقصد الصفات التي ينكرها الأشاعرة ، فأولّها واحدة تلوالأخرى ، من الصورة والنفس[3] ، والقرب والمجيء والنزول[4] ، والوجه والعين واليد واليمين والقبضة والكف والإصبع[5] ، وغير ذلك من الصفات . وختم كتابه بذكر (القانون الكلّي) - وقد سبق ذكره في الرساله[6] - لكي يكون سلاحاً يُستخدم لمحاربة جميع نصوص الصفات .

وقد حصر الرازي صفات الله تعالى بسبع أوثماني ، وردّ على من زاد على هذا العدد بقوله : « والإنصاف أنّه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها ، فيجب التوقّف »[7] .

---

(١) انظر : أساس التقديس (ص ٢٨) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ١٥-٦٧) .

(٣) نفس المصدر (ص ٧٥) .

(٤) نفس المصدر (ص ٨٢) .

(٥) نفس المصدر (ص ٩١-١٠٦) .

(٦) انظر : (ص ٦٤٢) من الرسالة .

(٧) المحصّل (ص ٤٣٨) .

وهذا هو (الإنصاف) عنده - أن تُترك آلاف النصوص من الكتاب والسنة الدالة على صفات الله تعالى الكثيرة الجميلة لأنّها لا تفيد القطع ، ويُتوقّف في إثباتها أونفيها .

ثمّ جاء الإيجي وأثبت جميع أسماء الله تعالى ، وبيّن أنّها توقيفية[١] ، إلا أنّه أوّل بعضها ، فمثلًا قال : « الرحمن ، الرحيم : أي مريد الإنعام على الخلق ، فمرجعها صفة الإرادة »[٢] . كما أثبت الصفات السبع بأدلية عقلية ، وبيّن مذاهب الفرق في هذه الصفات ، وأنّ قول الصواب في ذلك أنّها صفات أزلية قائمة بالله تعالى[٣] . ثمّ بعد ذلك عقد فصلًا خاصاً « في صفات اختُلف فيها » ، وذكر إحدى عشرة صفة اختلف قول الأشاعرة فيها ، فقال عن الاستواء : « وذهب الشيخ - يعني أبا الحسن - في أحد قوليه إلى أنّه صفة زائدة »[٤] ، وقال عن الوجه : « أثبته الشيخ في أحد قوليه ، وأبوإسحاق الإسفراييني ، والسلف ، صفة زائدة »[٥] ، وقال عن اليدين : « فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين ، وعليه السلف وإليه ميل القاضي - يعنى الباقلاني - في بعض كتبه »[٦] ، وقال عن العينين : « وقال الشيخ تارة إنه صفة زائدة »[٧] ، وذكر كذلك صفة القدم

---

(١) انظر : المواقف (ص ٣٣٣) .

(٢) نفس المصدر (ص ٣٣٤) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٢٩٠-٢٩٣) .

(٤) نفس المصدر (ص ٢٩٧) .

(٥) نفس المصدر (ص ٢٩٧) .

(٦) نفس المصدر (ص ٢٩٨) .

(٧) نفس المصدر (ص ٢٩٨) .

والإصبع ، واليمين[١] ، إلا أنه مال إلى تأويل جميع هذه الصفات وبيّن شبهاته في ذلك[٢] .

وزعم الدسوقي أنّ إثبات الصفات يلزم منه إثبات الجسم لله تعالى ، وهذا كفر ، فقال : « أصول الكفر ستة . . . سادساً : التمسّك في أصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضٍ لها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية . . . والتمسّك في أصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل ، وهوأصل ضلالة الحشوية ، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة »[٣] .

ولقد أثبت صاحب (جوهرة التوحيد) الصفات السبع عند الأشاعرة ، ثم قال[٤] :

وعندنا أسماؤه العظيمة كذا صفات ذاته قديمة

فقيّد قدم الصفات بالصفات الذاتية فقط ، ومفهوم كلامه أنّ غير هذه الصفات ليست بقديمة ، بل حادثة . ويؤكد هذا المعنى شارحه البيجوري ويقول : « وخرج بإضافة صفات إلى الذات : صفات الأفعال ، فليس شيء منها بقديم عند الأشاعرة »[٥] .

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٩٨) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٩٧-٢٩٩) .

(٣) حاشية الدسوقي على أمّ البراهين (ص ٢١٩) .

(٤) انظر : شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ص ١٤١-١٥٠) .

(٥) نفس المصدر (ص ١٥٣) .

ثمّ بيّن أنّ جميع الصفات التي توهم التشبيه يجب تأويلها أوتفويضها[١] :

وكل نصّ أوهم التشبيها أوّله أوفوّض ورم تنزيها

وقال شارحه : « والحاصل أنه إذا ورد في القرآن أوالسنة ما يشعر بإثبات الجهة أوالجسمية أوالصورة أوالجوارح ، اتّفق أهل الحق وغيرهم ما عدا المجسّمة والمشبهة على تأويل ذلك ، لوجوب تنزيهه تعالى عمّا دل عليه ما ذُكر بحسب ظاهره »[٢] ، ومثّل لذلك بصفة (الوجه) و(العلوّ) و(اليدّ) و(المجيء) وغير ذلك .

إذاً ، خلاصة القول في مذهب الأشاعرة أنّ متأخريهم أوّلوا جميع الصفات الذاتية الخبرية ، وأوّلوا جميع الصفات الاختيارية اللازمة[٣] ، وأرجعوا جميع الصفات الاختيارية المتعدّية[٤] إلى الإرادة مع القول بحدوثها ، وأثبتوا سبع صفات معنوية أزلية فقط .

ويلاحظ أنّ السبب الذي من أجله نهج الأشاعرة هذا النهج هوتمسّكهم بالأصلين الجهميين :

الأصل الأول : لوازم القول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ، وبهذا الدليل نفوا جميع الصفات الاختيارية ، اللازمة منها والمتعدّية

---

(١) نفس المصدر (ص ١٥٦) .

(٢) نفس المصدر (ص ١٥٧) .

(٣) المراد بالصفات الاختيارية اللازمة هي تلك الصفات المتعلّقة بمشيئة الله تعالى وذاته ، مثل الاستواء ، والنزول ، والمجيء .

(٤) المراد بالصفات الاختيارية المتعدّية هي تلك الصفات المتعلّقة بمشيئة الله تعالى والتي تتعدّى إلى المخلوقات ، مثل الرضى والمحبة .

الأصل الثاني : نفي كل ما يستلزم (التشبيه) في حقّ ذات الله تعالى ، وبهذا نفوا جميع الصفات الذاتية الخبرية .

أضف إلى ذلك اعتقادهم أنّ أكثر النصوص النقلية ظنيّة الثبوت ، وإن كانت يقينية فهي ظنية الدلالة . قال الآمدي ، مصرّحاً بهذا الأصل ، إنّ قبول المعنى الظاهر لنصوص الصفات يفضي إلى « . . . انخراط في سلك نظام التجسيم ، ودخول في طرف دائرة التشبيه . . . بل الواجب أن يقال : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] » إلى أن قال : « فالمستند فيها ليس إلا المسموع المنقول دون قضيات العقول . . . فإن قيل بأن ما دلت عليه هذه الظواهر وأثبتناه من الصفات ليس على نحو صفاتنا ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا ، بل مخالفة لصفاتنا كما أن ذاته مخالفة لذواتنا ، وهذا مما لا يقود إلى التشبيه ولا يسوق إلى التجسيم ، فهذا ، وإن كان في نفسه جائزاً ، لكن القول بإثباته من جملة الصفات يستدعي دليلًا قطعياً ، وهذه الظواهر ، وإن أمكن حملها على مثل هذه المدلولات ، فقد أمكن حملها على غيرها أيضاً ، ومع تعارض الاحتمالات وتعدد المدلولات ، فلا قطع ، وما لا قطع فيه من الصفات لا يصح إثباته للذات »(١) .

أمّا الماتريدية ، فنلاحظ أنّهم لم يمرّوا بمراحل متطوّرة ، فقد أراحهم مؤسسهم من هذا التكلّف والتعب .

حيث أثبت أبوالمنصور الماتريدي جميع أسماء الله تعالى الموجودة في الكتاب والسنة ، كما أثبت بعض الصفات ، إلا أنّه قال : إنّ هذه الأسماء عبارات لتقريب المعاني إلى الأفهام ، ولا يعني ذلك أنّ هذه الأسماء في

---

(١) غاية المرام (ص ١٣٦-١٣٨) .

حقيقتها أسماء الله تعالى ، لأنّ ذلك يوجب التشبيه ، فقال : (الأصل عندنا أنّ لله أسماء ذاتية يسمّى بها ، نحوقوله : الرحمن ، وصفات ذاتية بها يوصف ، نحو: العلم بالأشياء والقدرة عليها . لكن الوصف له منّا ، والاسم إنّما هوما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا لاضرورة ، إذ سبيل ذلك إنّما هوعن المعروف في الشاهد ، وذلك يوجب التشابه في القول . . . ولواحتمل وسعنا التسمية بما لا يسمّى به غيرنا نسمّيه ، لكنه إذا كان الشاهد دليله وبه يجب معرفته ، فمنه قدّر اسمه على ما يقرب من الفهم بما يريد به ، وإن كان الله يتعالى عن أن يكون له مثال أوشبه . . . فيدلّك أنّ الأسماء التي نسمّيه بها عبارات عمّا يقرّب إلى الأفهام ، لا أنّها في الحقيقة أسماؤه »[١] .

وهذا النصّ من الأهمية بمكان ، حيث يقول الماتريدي إنّ جميع أسماء الله تعالى ليست في الحقيقة أسماء له ، بل هي لتقريب المعاني ، وهذا هوعين قول الفلاسفة والجهم ، حيث كان لا يسمّي الله تعالى إلا على طريق المجاز ، بناء على أنّ هذه الأسماء موجودة في الخلق . إلا أنّني - حسب بحثي القاصر - لم أر من شرح هذه المقولة وأيّدها من متأخري مذهبهم ، والله أعلم .

ولقد أوّل الماتريدي الأسماء التي لا تتفق مع عقيدته ، فقال مثلًا في اسم الله تعالى (الأعلى) : « هوأعلى من أن يمسّه حاجة أويلحقه آفة »[٢] وقال في اسمه تعالى (الظاهر) : « هوالغالب القاهر

---

(١) كتاب التوحيد (ص ٩٣-٩٤) .

(٢) التأويلات (ل ٦٣٦) - نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ٢٢٦) .

الذي لا يغلبه شيء »[١] ، وهذا بناء على نفيه علوّ الله تعالى على خلقه[٢] .

ونفى أن يكون هناك (تغيّر) في ذات الباريء ، صرّح بذلك في سياق نفيه للاستواء[٣] ، وهذا إشارة منه إلى نفي جميع الصفات الاختيارية ، حيث أكّد ذلك بقوله : « الأصل أنّ الله تعالى إذا أطلق الوصف له ، وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه ، يلزم الوصف به في الأزل ، وإذا ذكر معه الذي هوتحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهّم قدم تلك الأشياء »[٤] . وهذا بناء على قوله بدليل الأعراض وامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ، فإنّه أنكر بذلك أن تقوم بالله تعالى صفات اختيارية .

ولقد أثبت الماتريدية بعده ثمان صفات ، هي : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والتكوين[٥] ، وبهذا فارقوا الأشاعرة ، لأنّ الماتريدية أثبتوا صفة زائدة على الصفات السبع عند الأشاعرة ، وهي صفة (التكوين) . وفسّروا هذه الصفة بأنّها إخراج

---

(١) نفس المصدر (ل ٥٤٧) - نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ٢٢٧) .

(٢) وسأفصّل القول في موقف الماتريدي من صفة (العلو) في المبحث القادم ، انظر (ص ٦٢١) من الرسالة .

(٣) انظر : كتاب التوحيد (ص ٧٥) . وقد ذكرت قوله في صفتي العلووالاستواء في مبحث قادم ، فيراجع (ص ٦٢١) .

(٤) نفس المصدر (ص ٤٧) .

(٥) انظر : شرح العقائد النسفية للتفتزاني (ص ٦٥-٦٨) .

المعدوم من العدم إلى الوجود[١] ، ومن ثمّ ذهب الماتريدية إلى أنّ جميع صفات الأفعال المتعدية - مثل الخلق ، والرزق ، والإحياء ، والغضب ، والرضى - ترجع إلى صفة التكوين .

وهذا القول من أكبر مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في هذا الباب .

يقول البزدوي ، مبيّناً قول الماتريدية في صفة التكوين : « والدليل المعقول في المسألة : هوأنّ الأمة أجمعت على أنّ لله تعالى فعلًا ، فإنّهم أجمعوا على أنّ الله تعالى هوالذي أوجد العالم ، وهوالذي يوجد الأعيان . . . ومن أوّل القرآن إلى آخره دلائل كثيرة تدلّ على أنّ لله تعالى فعلًا ، ولأنّ القول بكونه فاعلًا واجب ، لأنّه من أسباب المدح والتعظيم ونقيضه من أسباب المذلة والهوان . وإذا قلنا إنّه فاعل ثبت أنّ له فعلًا لما بيّناه في إثبات الصفات ، ولأنّ الحدوث بلا إحداث مستحيل فيجب القول بأنّ الله تعالى محدث العالم وأن به الإحداث »[٢] .

ويبيّن وجهة نظر الماتريدية في هذا أحدهم فيقول : « ولنا من الحجج العقلية أن نقول : أجمع المسلمون على أن خالق العالم هوالله تعالى ، ولا شكّ أنّ الخالق وصف منّا لله تعالى لا بدّ من وجود معنى يكون به خالقاً » ، وهذا المعنى هوالتكوين[٣] .

---

(١) انظر : التمهيد للنسفي (ص ٢٨) .

(٢) أصول الدين (ص ٧٢) .

(٣) انظر : النور اللامع للناصري (ل ٤٩) - نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ٢٩٥) .

إلا أنّ هذا الإثبات لم يفدهم شيئاً ، لأنّهم أنكروا تعلّق هذه الصفة بالإرادة الإلهية كذلك ، بمعنى أنّ الله جلّ وعلا قد أراد في الأزل تكوين الأشياء قبل حدوثها ، فصفة التكوين عندهم صفة أزلية كذلك ، شأنها كشأن غيرها من الصفات الأزلية .

يقول الملا علي القاري : « إنّ التكوين ، إن حدث بالتكوين ، فهو تكوين محتاج إلى تكوين ، فيؤدي إلى التسلسل وهوباطل ، أوينتهي إلى تكوين قديم وهوالذي ندّعيه ، أولا بتكوين أحد ، ففيه تعطيل الصانع »[1] .

ويقول النسفي : « نقول : التكوين صفة لله تعالى ، أزلية ، قائمة بذاته كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، وهوتكوين العالم ، ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده ، كما أنّ إرادته صفة أزلية تتعلّق بها المرادات لوقت وجودها على الترتيب والتوالي ، وكذلك قدرته الأزلية مع مقدوراتها »[2] .

ويقول التفتزاني : « فالتكوين باق أزلًا وأبداً ، والمكوّن حادث بحدوث التعلّق ، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلّقاتها لكون تعلّقها حادثاً »[3] .

يقول أحد الباحثين المعاصرين في إثباتهم صفة (التكوين) واعتبارها مرجعاً للصفات الفعلية : « وهذا القول ، وإن كان فيه طية تعطيل ، لكنّه أحسن من التعطيل الصريح »[4] ، كما بيّن أنّ الخلاف بين الأشاعرة

---

(١) شرح الفقه الأكبر (ص ٢١) .

(٢) التمهيد (ص ٢٨) .

(٣) شرح العقيدة النسفية (ص ٦٩) .

(٤) الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات للأفغاني (٢/ ٤٢٩) .

والماتريدية خلاف لفظي فقال : « فلا شكّ أنّ ما يزعمون من صفة التكوين ليس إلا مجموع صفتي القدرة والإرادة ، ولا شيء غير ذلك ، وأنّه لا خلاف في الحقيقة بين الماتريدية وبين الأشعرية ، فكلٌّ متفقون على نفي الصفات الفعلية ، ونفي قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى ، حذراً عن تعدّد القدماء ، وفراراً عن حلول الحوادث بذاته تعالى - في زعمهم »[(١)] .

وأمّا عن بقية الصفات الاختيارية ، فأوّلها الماتريدية كالأشاعرة . يقول التفتزاني إنّ مَن أثبت صفة الرحمة ، والكرم ، والرضا ، كصفات وراء الإرادة ، ليس له على ذلك دليل يعود عليه[(٢)] . وبيّن أنور شاه الكشميري أنّ أسماء الله تعالى عند الماتريدية مندرجة في صفة التكوين[(٣)] - يعني ما عدا الصفات الثمان التي أثبتوها . ويقول أحدهم : « وعند جلّة الخلف ، لا يزيد على الصفات الثمانية ، والصفات الأخرى راجعة إليها »[(٤)] .

وأمّا الصفات الذاتية الخبرية ، فقد أوّلها الماتريدي نفسه ، فقال في قوله تعالى ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة: ٦٤] : « نعمه مبسوطة »[(٥)] . ولأنّ الماتريدي نفسه وضع جذور تعطيل الصفات الذاتية الخبرية ، نلاحظ أنّ

---

(١) نفس المصدر (٢/ ٤٣٤) .

(٢) انظر : شرح المقاصد (٣/ ١٢٨) .

(٣) انظر : فيض الباري شرح صحيح البخاري (٤/ ٥١٧) .

(٤) إشارات المرام للبياضي (ص ١٨٨) -نقلًا عن : الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات للأفغاني (٢/ ٤٣٠) .

(٥) تأويلات أهل السنة (مخطوط) - نقلًا عن : الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات للأفغاني (٣/ ٥١) .

الماتريدية لم يختلفوا فيما بينهم في تأويل الصفات الذاتية الخبرية ، بخلاف الأشاعرة .

وقد ردّ النسفي على أهل السنة ضمن ردّه على (المجسّمة) ، حيث زعم أنّ قولهم بإثبات الصفات يلزم منه التجسيم وإن لم يصرّحوا بذلك ، وبيّن أنّ من شبهاتهم آيات وأحاديث الصفات ، ثم قال : « إنّ هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية ، التي يوهم ظاهرها التشبيه ، وكون الباري تعالى جسماً متبعّضاً متجزئاً ، كانت كلهّا محتملة لمعان وراء الظاهر ، والحجج المعقولة . . .غير محتملة ، والعقول من أسباب المعارف وهي حجة الله تعالى . [و] في حمل هذه الآيات على ظواهرها . . . إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة ، وهي كلّها حجج الله تعالى ، ومن تناقضت حججه فهوسفيه جاهل بمأخذ الحجج ومقاديرها ، والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه ، عالم لا جاهل ، ولوحملت هذه الآيات على ما يوافق حجج العقول لكان فيه إثبات الموافقة بين الحجج ، وذلك ممّا تقتضيه الحكمة البالغة ، فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالًا ممتنعاً ، وكذا قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] آية محكمة غير محتملة للتأويل ، فحمل تلك الآيات على خلاف هذه . .إثبات المناقضة بين آيات الكتاب ، وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع التناقض والاختلاف »[١] .

وبيّن التفتزاني أنّ هذه الصفات ، ممّا ورد به ظاهر الشرع ، يمتنع حملها على معانيها الحقيقية ، كاليد ، والوجه ، والعين ، بل كلّ هذه

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ١٢٩) .

الصفات من باب المجاز ، فاليد بمعنى القدرة ، والوجه عبارة عن الوجود والعين بمعنى البصر ، هكذا ، « وفي كلام المحقّقين من علماء البيان أنّ قولنا : الاستواء مجاز عن الاستيلاء ، واليد واليمين عن القدرة ، والعين عن البصر ، ونحوذلك ، إنّما هولنفي وهم التشبه والتجسم بسرعة ، وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسّية »[1] .

بيد أنّ بعضهم مال إلى التفويض ، منهم ابن الهمام ، حيث قال : « كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد ، كالإصبع ، والقدم ، واليد . . . وغيره ، صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة ، بل على وجه يليق به ، وهوسبحانه أعلم به ، وقد تؤول اليد والإصبع بالقدرة والقهر . . . ولا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا ، أنّها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار »[2] .

فالماتريدية لم يختلفوا كثيراً عن متأخري الأشاعرة ، بل الفرق الوحيد بينهم هوفي صفة (التكوين) ، وهذا الخلاف لا حقيقة له ، فالكلّ متفقون على نفي تعلّق الصفات الاختيارية بإرادة الله تعالى ، والكلّ متفقون على نفي الصفات الذاتية الخبرية .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ، مبيّناً خطأ الأشاعرة والماتريدية في هذا الباب : « وقول القائل : الصفات تنقسم إلى صفة ذات وصفة فعل - ويفسّر صفة الفعل بما هوبائن عن الرب - كلام متناقض ، كيف يكون صفة للرب وهولا يقوم به بحال ، بل هومخلوق بائن عنه ؟

---

(١) شرح المقاصد (٣/١٢٨-١٢٩) .

(٢) المسايرة (ص ٣٣-٣٥) .

وهذا وإن كانت الأشعرية قالته تبعاً للمعتزلة فهوخطأ في نفسه ، فإنّ إثبات صفات الربّ وهي مع ذلك مباينة له جمْع بين المتناقضين المتضادين ، بل حقيقة قول هؤلاء : أن الفعل لا يوصف به الرب ، فإن الفعل هومخلوق ، والمخلوق لا يوصف به الخالق ، ولوكان الفعل الذي هوالمفعول صفة له لكانت جميع المخلوقات صفات للرب ، وهذا لا يقوله عاقل فضلًا عن مسلم .

فإن قلتم : هذا بناء على أن فعل الله لا يقوم به ، لأنه لوقام به لقامت به الحوادث .

قيل : والجمهور ينازعونكم في هذا الأصل ، ويقولون : كيف يعقل فعل لا يقوم بفاعل ، ونحن نعقل الفرق بين نفس الخلق والتكوين وبين المخلوق المكوّن ؟ . . . ثم القائلون بقيام فعله به ، منهم من يقول : فعله قديم والمفعول متأخر ، كما أن إرادته قديمة والمراد متأخر . . .

ومنهم من يقول : هويقع بمشيئته وقدرته شيئاً فشيئاً لكنه لم يزل متصفاً به ، فهوحادث الآحاد قديم النوع ، كما يقول ذلك من يقول من أئمة أصحاب الحديث وغيرهم من أصحاب الشافعي وأحمد . . .

فإن قلتم لنا : قد قلتم بقيام الحوادث بالرب !

قلنا لكم : نعم ، وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل ، ومن لم يقل : إن الباريء يتكلم ، ويريد ، ويحب ، ويبغض ، ويرضى ، ويأتي ، ويجيء ، فقد ناقض كتاب الله تعالى »[(١)] .

وبيّن ابن القيّم غلط هؤلاء حين ظنّوا أنّ الصفات تنقسم إلى قسمين :

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٣٧٧-٣٨٠) مع تصرّف يسير .

صفات الذات - وهي الصفات اللازمة لها ، وصفات الأفعال - وهي لا تقوم بالذات ، فأنشد[١] :

لذاك قد غلط المقسم حين ظـ ـن صفاته نوعان مختلفان
إن لم يرد هذا ولكن قد أرا د قيامها بالفعل ذي الإمكان
والفعل المفعول شيء واحد عند المقسم ما هما شيئان
فلذلك وصف الفعل ليس لديه إلا نسبة عدمية ببيان
فجميع أسماء الفعال أمور كلها نسب تلي عدمية الوجدان
هذا هو التعطيل للأفعال كالتعطيل للأوصاف بالميزان

ثم بيّن تناقضهم في ردّهم على المعتزلة فقال[٢] :

ومن العجائب أنّهم ردّوا على من أثبت الأسماء دون معان
قامت بمن هي وصفه هذا محا ل غير معقول لذي الأذهان
وأتوا إلى الأوصاف باسم العقل قا لوا لم تقم بالواحد الديان
فانظر إليهم أبطلوا الأصل الذي ردّوا به أقوالهم بوزان
إن كان هذا ممكناً فكذاك قو ل خصومكم أيضاً فذو إمكان



(١) نوينة ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (٢/ ١١٩) .
(٢) نونية ابن القيّم - مع شرح الهراس (٢/ ١٢٢) .

الخلاصة

يظهر ممّا سبق أنّ البدعة تكون في أوّل أمرها صغيرة ، ثم تصير كبيرة وعظيمة كلما بعُد أهلها عن النصوص الشرعية . فالأشاعرة تركوا كثيراً من أقوال مؤسسهم أبي الحسن الأشعري - حتى في طوره الكلّابي - واستبدلوا آراءه بآراء خصمه من المعتزلة .

فقد بدأ معتقد الأشاعرة في نفي بعض صفات الله تعالى الاختيارية ، وإثبات الصفات الخبرية مع تقييد بعضها بألفاظ لم يأت بها الشرع . ثم تطوّر المذهب إلى نفي بعض الصفات الذاتية ، ثم إلى نفي جميع الصفات الذاتية ، ثم إلى نفي جميع الصفات ما عدا السبع .

ويشير إلى هذا التطوّر شيخ الإسلام فيقول : « ولا ريب أنّ أئمة الأشعرية - وهم الذين كانوا أهل العراق ، كأبي الحسن الكبير ، وأبي الحسن الباهلي ، وأبي عبد الله بن مجاهد ، وصاحبه القاضي أبي بكر ، وأبي علي بن شاذان ونحوهم - لم يكونوا في النفي كأشعرية خراسان - مثل أبي بكر بن فورك ونحوه - بل زاد أولئك في النفي أشياء على مذهب أبي الحسن ونقصوا من إثباته أشياء . ولهذا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وكلام أبي سعيد بن كلاب الذي ذكره أبوبكر بن فورك فيما جمعه من كلامهما وبيان مذهبهما أشياء تخالف ما انتصر له ابن فورك في مواضع »[1] .

أمّا الماتريدية ، فلم يكن لهم حاجة إلى تطوّر في هذا الباب ، حيث كان الماتريدي أكثر تضلعاً في علم الكلام من الأشعري ، فأسّس مذهبه

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤٤-٣٤٥) .

على أصول التأويل ونفي التشبيه .

ويمكننا أن نلخّص هذا المطلب بطريقٍ آخر ، وهوأن نبيّن مدى تأثّر الأشاعرة والماتريدية بالجهم في قوله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام .

فلقد أخذ الأشاعرة والماتريدية هذا الدليل عن المعتزلة ، كما قال شيخ الإسلام مخاطباً هؤلاء : « وأنتم شركاؤهم في هذه الأصول كلها »[١] ، وأخذه المعتزلة من الجهم بن صفوان ، كما بيّنا سابقاً[٢] .

إلا أنّهم اختلفوا مع الجهم ومع المعتزلة في فهم وتطبيق هذا الدليل . فالجهم اعتبر جميع الأسماء والصفات التي توجد في المخلوق (أعراضاً) ومن ثمّ قال بنفي قيام هذه الأعرض بذات الله تعالى ، لأنّ ذلك يلزم الجسمية في حقّ الله تعالى . **أمّا المعتزلة** ، فقد اعتبروا جميع الصفات أعراضاً ، ومن ثمّ نفوا جميع الصفات ، مع إثبات الأسماء مجردة عن المعاني . وأمّا هؤلاء - أعني الأشاعرة والماتريدية - فقد اتفقوا على جعل الصفات الاختيارية أعراضاً ، ومن ثمّ نفوا جميع هذه الصفات .

يقول شيخ الإسلام عن الجهمية : « فإن هؤلاء لما اعتقدوا أن الرب في الأزل كان يمتنع منه الفعل والكلام بمشيئته وقدرته - وكان حقيقة قولهم أنه لم يكن قادراً في الأزل على الكلام والفعل بمشيئته وقدرته لكون ذلك ممتنعاً لنفسه ، والممتنع لا يدخل تحت المقدور - صاروا حزبين :

حزباً قالوا : إنه صار قادراً على الفعل والكلام بعد أن لم يكن قادراً عليه ، لكونه صار الفعل والكلام ممكناً بعد أن كان ممتنعاً ، وإنه انقلب

---

(١) التسعينية (ص ٢٧٢) .

(٢) انظر (ص ٣١١) من الرسالة .

من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي . وهذا قول المعتزلة والجهمية ومن وافقهم من الشيعة ، وهوقول الكرامية وأئمة الشيعة كالهاشمية وغيرهم .

وحزباً قالوا : صار الفعل ممكناً بعد أن كان ممتنعاً منه . وأما الكلام فلا يدخل تحت المشيئة والقدرة ، بل هوشيء واحد لازم لذاته ، وهوقول ابن كلاب والأشعري ومن وافقهما . . . وأصل هذا الكلام كان من الجهمية أصحاب جهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف ونحوهما قالوا : لأن الدليل قد دل على أن دوام الحوادث ممتنع ، وأنه يجب أن يكون للحوادث مبدأ لامتناع حوادث لا أول لها ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

قالوا : فإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون كل ما تقارنه الحوادث محدثاً ، فيمتنع أن يكون البارىء لم يزل فاعلًا متكلماً بمشيئته وقدرته ، بل يمتنع أن يكون لم يزل قادراً على ذلك ، لأن القدرة على الممتنع ممتنعة ، فيمتنع أن يكون قادراً على دوام الفعل والكلام بمشيئته وقدرته .

قالوا : وبهذا يُعلم حدوث الجسم ، لأن الجسم لا يخلوعن الحوادث ، وما لا يخلوعن الحوادث فهوحادث . . . »[1] .

ويقول شيخ الإسلام أيضاً : « والأصل الثاني - عند الأشاعرة - نفيهم أن تقوم به أمور تتعلّق بقدرته ومشيئته ، ويسمّون ذلك : حلول الحوادث ، فلما كانوا نفاة لهذا امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري يحصل بقدرته ومشيئته ، لا لازم ولا متعدّ ، لا نزول ولا مجيء ولا

---

(١) منهاج السنة (١/١٥٦) .

استواء ، ولا إتيان ولا خلق ولا إحياء ولا إماتة ولا غير ذلك »[١] .

وقال أيضاً إنّ الأشاعرة « يفسّرون أفعاله المتعدية . . . أنّ ذلك وُجد بقدرته القديمة ، وإرادته القديمة ، من غير أن يكون منه فعل قام بذاته . . . فالقدرة القديمة والإرادة القديمة هي المقتضية لحدوث كلّ ما حدث في وقت حدوثه ، من غير تجدد أمر وجوديّ ، بل حاله قبل أن يخلق وبعد ما خلق سواء ، لم يتجدّد عندهم إلا إضافة ونسبة ، وهي أمر عدميّ لا وجودي »[٢] .

إذاً ، أوّل الأشاعرة والماتريدية جميع الصفات الاختيارية ، لأنّ (العرض) في اصطلاح هؤلاء ما لا يبقى زمنين ، والصفات الاختيارية صفات تتغير وتتجدّد من زمن إلى زمن - في زعمهم - ممّا تستلزم حدوثها ، ومن ثَمّ جسمية (الذات) القائمة بها ، ومن ثمّ حدوث هذه الذات .

إلا أنّهم - مع اتفاقهم على الأخذ بدليل الأعراض وحدوث الأجسام - اختلفوا في الأخذ بجميع لوازمه في الأسماء والصفات ، إلى فريقين رئيسين :

الفريق الأول : نفاة الصفات الاختيارية فقط . وهؤلاء هم متقدمو الأشاعرة[٣] ، كأبي الحسن الأشعري ، وابن فورك ، والباقلاني ، وغيرهم . فهؤلاء أخذوا بهذا الدليل ولكنهم لم يروا تعارضاً بينه وبين

---

(١) شرح حديث النزول (ص ١٥٩-١٦٠) .

(٢) شرح حديث النزول (ص ٤٢)

(٣) ويزاد : الكلابية كذلك ، فإنّه لم يرد عنهم نفي الصفات الذاتية الخبرية .

جميع نصوص الصفات . فأثبتوا العلوّ وأكثر الصفات الخبرية الذاتية ، ونفوا الصفات الاختيارية .

الفريق الثاني : من يثبت سبع صفات ، وهم متأخروالأشاعرة أمثال الجويني ، والغزالي ، والآمدي ، والرازي ، أوثمان ، وهم جميع الماتريدية . ويسمّون هذه الصفات (صفات المعاني) ، ويعنون بذلك أنها دلتّ على معنى وجوديّ قائم بالذات . فهؤلاء اعتبروا جميع الصفات غير هذه السبع أوالثمان أعراضاً لا يجوز قيامها إلا بجوهر أوجسم ، لذلك أوّلوها .

كما أنّهم اعتبروا أنّ إثبات الصفات الذاتية الخبرية يوهم التشبيه والتجسيم .

واستندوا إلى مبدأ آخر ، هوأنّ مصدر التلقي عندهم هوالعقل وحده ، فالصفات التي دلّ عليها العقل أخذوا بها ، والصفات التي لم يدلّ عليها العقل - وإن جاء بها القرآن أوالسنة المتواترة - نفوها ، أو أوّلوها ، أوسكتوا عنها .

إذاً ، في نهاية المطاف وبعد آخر مرحلة التطوّر ، اقترب أئمة الأشاعرة والماتريدية من الاعتزال ، واتفقوا مع المعتزلة في جلّ مسائل الاعتقاد(١) ، والصراع الذي كان قائماً بين الأشاعرة والماتريدية ، وبين المعتزلة في كتبهم بدأ يضعف شيئاً فشيئاً ، وحلّ محلّه الصراع بين المتكلّمين وأهل السنة

---

(١) وهذا في جميع أبواب الاعتقاد ما عدا مسألتي (القدر) و(الإيمان) . وحتى في مسألة (الرؤية) قارب متأخروهم المعتزلة حيث نفوا الرؤية البصرية وأثبتوا إدراكاً آخر يجوز أن يقوم بأي عضوٍ من الإنسان . وقد بيّنت هذا في محلّه من الرسالة ، انظر (ص ٥٧٧) .

الذين يسمونهم (المجسّمة) أو(الحشوية) .

قال باحثٌ معاصرٌ من الأشاعرة عن أحد متأخري الأشاعرة وكلامه في تنزيه الله تعالى : « ومن يقرأ كلامه - يقصد الآمدي - في [كتابه] غاية المرام . . . لا يكاد يفرّق بينه وبين كلام المعتزلة في هذا الشأن ، اللهم إلا في شيء واحد ، وهونفي هؤلاء للرؤية وإثباته هولها كغيره من الأشاعرة »[١] .

وبهذا ضاقت مسافة الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية من جهة ، وبين المعتزلة من جهة أخرى ، في أكثر أبواب الاعتقاد .

قال أبونصر السجزي عن الأشعري : « وكذلك كثير من مذهبه ، يقول في الظاهر بقول أهل السنة مجملًا ، ثم عند التفسير يرجع إلى قول المعتزلة . فالجاهل يقبله بما يظهره ، والعالم يجهره لما منه يخبره والضرر بهم أكثر منه بالمعتزلة ، لإظهار أولئك ومجاوبتهم أهل السنة وإخفاء هؤلاء ومخالطتهم أهل الحق ، نسأل الله السلامة من كل برحمته »[٢] .

ولتوضيح تأثّر الأشاعرة والماتريدية بالجهم في باب الأسماء والصفات ، نقول :

* إنّ الجهم بن صفوان - مع شيخه الجعد - أوّل من فتح باب التعطيل في أسماء الله تعالى وصفاته ، فدخل جميع الأشاعرة والماتريدية هذا الباب معه ، وإن لم يصلوا إلى ما وصل إليه .

---

(١) الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٣٣٠) .

(٢) رسالة إلى أهل زبيد (ص ١٨١) .

* إنّ الأشاعرة والماتريدية أخذوا الأصل الفلسفي الجهمي من القول بامتناع حوادث لا أوّل لها ، فأنكروا قيام الصفات الاختيارية بالله تعالى في الأزل ، وادّعوا أنّه تعالى اتّصف بها بعد أن لم يكن متصّفاً بها .

* إنّ الأشاعرة والماتريدية أخذوا من الجهم قوله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ، وهذا حدا بهم إلى إنكار قيام الصفات الاختيارية اللازمة بذات الله تعالى ، كالمجيء والإتيان والضحك والرضى ، زاعمين أنّ هذا يؤدي إلى (حلول الحوادث) في الذات ، ومن ثمّ إلى حدوث الذات .

كما أرجعوا الصفات الاختيارية المتعدّية - كالرضى والغضب - إلى (الإرادة) أو(الخلق) أوغير ذلك ، زاعمين أنّ إثباتها يلزم منه (حلول الحوادث) بالذات .

* إنّ الأشاعرة والماتريدية أخذوا بأصل جهم في نفيه الصفات ، وهوالخوف من التشبيه ، وبالغوا في ذلك ، اعتماداً منهم على قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] كما فعل جهمٌ قبلهم ، ثم استندوا إلى هذه الشبهة لنفيهم الصفات الذاتية الخبرية ، مثل اليد والوجه .

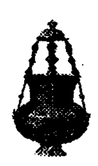
* وبهذا ، وافق الأشاعرة والماتريدية جهماً في جميع شبهاته في نفي الصفات : شبهة التشبيه ، وشبهة التجسيم ، وشبهة نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى ، إلا أنّهم اختلفوا معه في تطبيق هذه الشبهات وتصوّرها ، ممّا جعلهم يخالفونه في نهاية المطاف .

ولقد أشار ابن حزم إلى تشابه أصول الأشاعرة بالمعتزلة وأصول جهم فقال : « وأمّا المعتزلة ، فعمدتهم التي يتمسكون بها : الكلام في التوحيد وما يوصف به الباري تعالى . . . وقد يشارك المعتزلة في الكلام فيما

يوصف به الباري تعالى جهم بن صفوان . . . والأشعرية »[١] .

وذكر شيخ الإسلام أنّ جهم بن صفوان اشتهر عنه بدعة نفي الأسماء والصفات حيث غلا في ذلك ، فوافقه المعتزلة على نفي الصفات دون الأسماء ، ووافقه الكلابية والأشعرية على نفي الصفات الاختيارية . ولهذا قيل : إنّ المعتزلة مخانيث الجهمية ، والأشعرية مخانيث المعتزلة[٢] .

فلا غروأنّ ابن حزم ، بعد ذكره لبعض مقالات الأشاعرة ، بيّن أنّ جهماً مصدر قولهم ، حيث قال عن مقالات الأشاعرة : « وهوشرٌّ من قول جهمٍ شيخُهم في الحقيقة »[٣] .



---

(١) الفصل (٢٦٩/٢) . ويلاحظ أنّ ابن حزم لم يراع التسلسل الزمني ، فجهم أسبق من المعتزلة ، وكان المفروض أن يذكر هوقبل المعتزلة ، ويبيّن أنّ المعتزلة شاركوه في أصوله ، ثم الأشاعرة بعدهم .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣٤٨/١٤) .

(٣) الفصل (٧٩/٥) .

المطلب الثاني

مدى تأثر الأشاعرة والماتريدية بها في صفتي العلوّ والاستواء

إنّ الناظر في أحوال الأشاعرة يجد أنّ المتأخرين منهم قد فارقوا كثيراً ما كان عليه أسلافهم ، ممّا جعلهم أكثر ابتعاداً عن موقف السلف في كثير من المسائل ، وقد بيّنا جملة من ذلك في المطلب السابق .

وفي هذا المطلب ، أذكر مسألة أخرى من المسائل التي خالف متأخروهم فيها متقدّميهم : وهي مسألة العلوّ والاستواء . ولتعلّق هاتين الصفتين بعضهما ببعض ، سأورد موقف أهمّ علماء الأشاعرة فيهما في آنٍ واحدٍ .

تطوّر مذهب الأشاعرة في صفتي العلوّ والاستواء

إنّ أبا الحسن الأشعري نفسه كان من المثبتين للاستواء والعلو، فإنّه تابع ابن كلّاب في هذا . بل كان ابن كلّاب أكثر إثباتاً لصفة العلوّ من الأشعري نفسه ، وذلك أنّه كان يقول إنّها من الصفات العقلية ، بخلاف الأشعري الذي ادّعى أنّ العلوّ من الصفات السمعية ، فكان ابن كلّاب يثبت العلوّ بالعقل والسمع معاً[1] .

كما أثبت ابن كلاب - ظاهراً - صفة الاستواء ، حيث قال ، كما حكى عنه الأشعري : « إنّ البارئ لم يزل ، ولا مكان ، ولا زمان قبل الخلق ، وأنّه على ما لم يزل عليه ، وأنّه مستوٍ على عرشه كما قال ، وأنّه فوق كلّ

---

(١) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (٢/٣٢٦) .

شيء »[١] . وقد يتوهم من ظاهر النصّ أنّ ابن كلاب أثبت صفة الاستواء كما يثبتها أهل السنة ، ولكن هذا من تلبيسات المتكلمين ، حيث قصد بهذا الإثبات أمراً آخر ، وهوأنّه جلّ وعلا فعل فعلًا في العرش سمّاه استواءً ، من غير أن يستوي بذاته ، وذلك بناء على قولهم بامتناع الحوادث في الذات ، وإنكارهم جميع الصفات الاختيارية ، وقولهم بأنّ الفعل هو المفعول . ويدل على ذلك قوله : « إنّ البارئ لم يزل ولا مكان . . . » ، فهؤلاء لم يثبتوا حقيقة الاستواء ، وأنّ الله ارتفع أونزل بذاته ، فهذا عندهم محال . ولقد نبّه شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أنّ ابن كلّاب وبعض الأشاعرة قد أثبتوا الاستواء ، ولكنّهم خالفوا أهل السنة في تفسيره ، فأهل السنة يقولون إنّ الاستواء فعل يقوم بذات الله تعالى ، وأمّا هؤلاء ، فقالوا إنّ الاستواء فعل منفصل عنه يفعله بالعرش[٢] .

والأشعري نفسه أثبت العلوّ والاستواء . فقال في كتابه (الإبانة) « . . . ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحوالسماء ، لأنّ الله عزّ وجلّ مستوعلى العرش الذي هوفوق السماوات ، فلولا أنّ الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحوالعرش »[٣] ، ثمّ ردّ على الجهمية القائلين بأنّ الله تعالى في كلّ مكان ، ثم نفى أن يكون معنى (الاستواء) هو(الاستيلاء)[٤] . وقال في رسالته إلى أهل الثغر : « وأنّه تعالى فوق

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٢٩٨-٢٩٩) .

(٢) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (٢/٦٣٨) .

(٣) كتاب الإبانة للأشعري (ص ٩٧) .

(٤) انظر : نفس المصدر (ص ٩٨-٩٩) .

السموات على عرشه دون أرضه . . .ولا يسمّى استواؤه على العرش استيلاء كما قال أهل القدر ، لأنّه عزّ وجلّ لم يزل مستولياً على كل شيء »[١] .

أمّا البيهقي ، فقد أثبت العلوّ وأنكر قول الجهمية في أنّ الله تعالى في كلّ مكان ، ولكنّه فوّض معنى الاستواء فقال : « فقبوله من جهة التوقيف واجب ، والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز . . .وفي الجملة يجب أن يعلم أن استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ، ولا استقرار في مكان ،ولا مماسة لشيء من خلقه ، لكنه مستوعلى عرشه كما أخبر ، بلا كيف ، بلا أين ، بائن من جميع خلقه . . .وإنّما هذه أوصاف جاء بها التوقيف فقلنا بها ونفينا عنها التكييف »[٢] . ومن المعلوم أنّ المتكلّمين لمّا ينفون (الكيفية) فإنّما يقصدون تفويض المعنى من أساسه ، بخلاف أهل السنة ، فإنّهم ينفون علم الكيفية ويثبتون المعنى .

ولقد أثبت صفتي العلوّ والاستواء أغلب الأشاعرة المتقدّمين ، إلى أن جاء الباقلاني فكان أوّل من نفى (المكانية) و(الجهة) عن الله تعالى[٣] ، مع أنّه كان يثبت العلوّ والاستواء وينكر على من يؤوّل الاستواء بالاستيلاء والملك . يقول في كتابه التمهيد : « فإن قالوا : فهل تقولون إنّه في كل مكان ؟ قيل : معاذ الله ! بل هومستوعلى العرش كما خبّر في كتابه . . . » ثم ردّ على قول الجهمية بالحلول ، ثم قال : « ولا يجوز أن يكون بمعنى

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٧١) .

(٢) الاعتقاد (ص ١١٩-١٢١) .

(٣) وقد بيّنت سابقاً موقف أهل السنة في مثل هذه الألفاظ المجملة ، انظر (ص ٦٢١) من الرسالة .

استوائه على العرش هواستيلاؤه عليه . . .لأنّ الاستيلاء هوالقدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادراً قاهراً عزيزاً مقتدراً ، وقوله ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [الفرقان: ٥٩] يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن ، فبطل ما قالوه »[١] . وهذا موافق لعقيدة قدماء الأشاعرة ، إلا أنّه قال في كتابٍ آخر : « ويجب أن يعلم أن كل ما يدلّ على الحدوث أو على سمة النقص فالربّ تعالى يتقدّس عنه ، فمن ذلك : أنّه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات ، وكذلك لا يوصف بالتحوّل والانتقال ولا القيام ولا القعود . . . فإن قيل : أليس قد قال : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] قلنا : بلى ، قد قال ذلك ، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة ، لكن ننفي عنه أمارة الحدوث ، ونقول : استواؤه لا يشبه استواء الخلق ، ولا نقول : إنّ العرش له قرار ولا مكان ، لأنّ الله تعالى كان ولا مكان ، فلما خلق المكان لم يتغيّر عما كان »[٢] .

---

(١) التمهيد- طبعة مكارثي (ص ٢٦١-٢٦٢) - نقلًا عن : موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٢/ ٥٣٩) .

وقد ذكر د ./ المحمود أنّ هذا النصّ من الباقلاني قد حذفه محقّق الطبعة الثانية (وهوعماد الدين حيدر) لأنّه لا يوافق عقيدته في العلوّ ، وهذه الطبعة هي الطبعة الموجودة لديّ ، والنصّ غير موجودٍ فيه ، فليتنبه القارئ لهذا الحذف الفاحش وهذه الخيانة العلمية من قبل المحقّق ، والله المستعان . وممّا يؤكد وجود هذا النص ، أنّ ابن القيّم نقله بكامله في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية (٢/ ٣٠١) .

(٢) الإنصاف للباقلاني (ص ٤٢) .

فيلاحظ على الباقلاني بداية انحراف عن قول الأشعري في هاتين الصفتين . فإنّه - مع إثبات العلووالاستواء لفظاً - نفى عن الله تعالى الحدوث ، فأراد أن يفرّ من قضية (حلول الحوادث بالذات) على أصلهم المعروف في هذا ، لأنّ إثبات استواء الله تعالى بعد خلقه السماوات والأرض يستلزم ذلك عندهم .

وأول من عرف عنه من الأشاعرة تأويل الاستواء ونفي الجهة صراحة هوأبوبكر ابن فورك ، حيث قال : « وقد ذكرنا فيما قبل وصف الله سبحانه وتعالى بأنّه فوق خلقه ، وأنّ ذلك راجع إلى فوقية المنزلة والمرتبة ، وفوقية القدرة والعظمة ، وأما فوقية بالمسافة والمكان ، فمحال في وصفه »[1] . وقال في قوله تعالى ﴿ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك: ١٧] « ومعنى ذلك أنّه فوق السماء لا على معنى فوقية المتمكن في المكان ، لأنّ ذلك صفة الجسم المحدود المحدث ، ولكن بمعنى ما وصف به أنّه فوق من طريق الرتبة والمنزلة والعظمة والقدرة »[2] ، ثم شرع في تأويل كثير من آيات العلوّ ، وأورد حديث الجارية وذكر أنّ إشارتها إلى السماء إنّما هي دلالة على ما في قلبها من الإخلاص والمعرفة بالله تعالى[3] . وقال في موضع آخر إن معنى استواء الله تعالى على العرش هوعلوّه بالقهر والتدبير وارتفاع الدرجة[4] .

---

(١) مشكل الحديث وبيانه (ص ٤٧٧) .

(٢) نفس المصدر (ص ٤١٦)

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٤٢٢) .

(٤) انظر : نفس المصدر (ص ٤١٣) .

إلا أنّه لم يؤول العرش أوالكرسي ، مع أنّه أورد تفسير ابن عبّاس رضي الله عنه من أنّ الكرسي بمعنى العلم ، ولم يعلّق عليه[١] .

ثم جاء الإسفرائيني ونفى المكانية ، وأوّل الاستواء بالاستيلاء ، والعرش بالملك[٢] .

ثم جاء عبد القاهر البغدادي ، وعقد فصلًا بعنوان : (في نفي الحد والنهاية عن الصانع) ، ذكر فيه أقوال المخالفين ، إلا أنّه لم يذكر قول السلف ضمن هذه أقوال ، وصرّح بنفي الحد والنهاية[٣] ، ثم عقد فصلًا بعده بعنوان : (في إحالة كون الإله في مكان دون مكان) ، ذكر فيه قول بعض المجسّمة ، وقول الحلولية ، والمعتزلة ، ولم يتعرّض لذكر قول أهل السنة أصلًا ، ثم انتهى إلى القول « . . .بأن الله تعالى لا يقله مكان ولا يجري عليه »[٤] ، ولكن كأنّه أشار إلى قول السلف في نهاية الفصل حيث قال : « واستدلّ من أثبت له مكاناً بقوله ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، ومعناه عندنا : على الملك استوى ، أي استوى الملك لا الإله ، والعرش ها هنا بمعنى الملك ، من قولهم : ثلّ عرش فلان ، إذا ذهب ملكه . . . وقد استقصينا هذه المسألة في كتاب مفرد »[٥] . ثم عقد فصلًا آخر في بيان أقوال الفرق في معنى

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٤٠٩) .

(٢) انظر : التبصير في الدين (ص ١٠٠) .

(٣) أصول الدين (ص ٧٣) .

(٤) نفس المصدر (ص ٧٨) .

(٥) نفس المصدر (ص ٧٨) .

(الاستواء) ، فقال : « اختلفوا في تأويل قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، فزعمت المعتزلة أنّه بمعنى استولى ، كقول الشاعر

قد استوى بشر على العراق . . . . .

وهذا تأويل باطل ، لأنّه يوجب أنّه لم يكن مستولياً عليه قبل استوائه . . . » ، وذكر أقوال الفرق الأخرى ، إلى أن قال : « واختلف أصحابنا في هذا ، فمنهم من قال إنّ آية الاستواء من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله ، وهذا قول مالك بن أنس وفقهاء المدينة والأصمعي . . . [(١)] ومنهم من قال إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء ، كما أحدث في بنيان قوم فعلًا سماه إتياناً ، ولم يكن ذلك نزولًا ولا حركة ، وهذا قول أبي الحسن الأشعري[(٢)] . ومنهم من قال إن استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة ، وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد ذكره في كتاب الصفات . والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك ، كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره . وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب : ثل عرش فلان ، إذا ذهبَ ملكه . . . » ثم استدلّ لهذا التأويل ببعض أبيات من الشعر[(٣)] .

---

(١) قلت : ليس هذا هوقول أئمة السلف ، حاشا وكلا ، بل قول السلف إثبات هذه الصفات وتفويض الكيفية ، كما بيّنت في فصلٍ سابقٍ (انظر : ص ٤٢٣ وما بعدها) من الرسالة .

(٢) كذا قال . وقد ذكرت قبل صفحتين بعض النقولات عن أبي الحسن نفسه ، ولم أجد أنّه ذهب إلى هذا ، فالله أعلم .

(٣) أصول الدين (ص ١١٢-١١٣) .

فنلاحظ أنّه أنكر تفسير المعتزلة للاستواء ، ولكنّه أوّل العرش بمعنى الملك ، وبهذا قد وافق المعتزلة في معنى الآية وإن لم يوافقهم في كيفية تأويلها .

فلما جاء الجويني ، تجرأ على أهل السنة واتهمهم باتهامات باطلة ، فوصفهم بأنّهم يشبّهون الربّ بالمحسوسات ، وأنّهم ممثلة ، بل صرّح بكلام في غاية القبح والشناعة إذ قال ، مخاطباً أهل السنة الذين يثبتون صفة العلوّ : « فأي فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية ؟ »[(١)] وفي كتابه (الإرشاد) بيّن أنّ « مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات ، وذهبت الكرامية وبعض الحشوية إلى أنّ الباري تعالى عن قولهم متحيّز مختص بجهة فوق ، تعالى الله عن قولهم . . . »[(٢)] إلى أن قال : « فإن استدلوا بظاهر قوله تعالى : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] فالوجه معارضتهم بآي يساعدوننا على تأويلها ، منها قوله تعالى ﴿ هُوَ مَعَهُمۡ أَيۡنَ مَا كَانُواْ ﴾ [المجادلة: ٧] . . . فنسائلهم عن معنى ذلك ، فإن حملوه على كونه معنا بالإحاطة والعلم ، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة ، وذلك شائع في اللغة ، إذ العرب تقول : استوى فلان على الممالك ، إذا احتوى مقاليد الملك واستعلى على الرقاب . وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنّه أعظم المخلوقات في ظنّ البرية ، فنص تعالى عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه »[(٣)] .

---

(١) العقيدة النظامية (ص ٢٢) .

(٢) الإرشاد (ص ٥٨) .

(٣) نفس المصدر (ص ٥٩) .

وبهذا كان الجويني من أوّل الأشاعرة الذين وافقوا جهماً في تفسيره الاستواء بالاستيلاء ، ذلك التأويل الذي أنكره علماء الأشاعرة قبله ورفضوه وردّوا على المعتزلة من أجله .

ونجد نفس هذه المقالة عند الغزالي ، حيث أنكر الجهة ، وأوّل الاستواء بالاستيلاء ، وذكر قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ولا دم مهراق(١)

واستشهاده بهذا البيت مخالفة صريحة للأشاعرة المتقدّمين ، حيث أنكروا على المعتزلة هذا التأويل والاستدلال بهذا البيت . ونرى علماء الأشاعرة بعده عكفوا على هذا التأويل ، ومن الاستشهاد بهذا البيت ، خلافاً للمتقدّمين منهم .

والآمدي تابع هؤلاء المتأخرين ، وجزم بأنّ الله تعالى لا يوصف بالجهة والمكان ، وأوّل الاستواء بالاستيلاء ، ورفض أن يخوض في عرْض الأدلة النقلية التفصيلية في ذلك ، بحجة « أنها ظواهر ظنية ، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية ، فلهذا آثرنا الإعراض عنها ولم نشتغل الزمن بإيرادها »(٢) .

ويقول الإيجي إنّ الله تعالى ليس في جهة ولا مكان ، واستدلّ لذلك بعدة أدلة عقلية - على حدّ زعمه - ثمّ ردّ النصوص التي ظاهرها توهم التجسيم - عنده - كقوله تعالى : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، و: ﴿ إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ [فاطر: ١٠] و: ﴿ تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ ﴾ [المعارج: ٤] ،

---

(١) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٢٩-٤٠) .

(٢) غاية المرام (ص ٧٩) .

وحديث الجارية ، فقال : « والجواب : أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات ، ومهما تعارض الدليلان وجب العمل بهما ما أمكن ، فتؤول الظاهر إما إجمالًا ويفوّض تفصيلها إلى الله . . . وإما تفصيلًا ، كما هورأي طائفة ، فنقول : الاستواء الاستيلاء ، نحو : قد استوى عمروعلى العراق . . . و ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ : أي يرتضيه ، فإن الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ، و ﴿ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك: ١٧] أي حكمه ، أو سلطانه ، أوملك موكل بالعذاب ، وعليه فقس »[١] . وبهذا قرّر مذهب الأشاعرة في سلوك أحد المسلكين في باب الصفات : إمّا التفويض - وهوعندهم مذهب السلف ، وإمّا التأويل - وهوالمذهب المختار عند محقّقيهم .

ويقول صاحب (جوهرة التوحيد) :

ويستحيل ضد ذي الصفات في حقّه ككونه في الجهات

ثم قال شارحه البيجوري إنّه يستحيل على الله تعالى أن يكون في جهة ، فليس فوق العرش ولا تحته ، ولا عن يمينه ولا عن شماله ، فلوثبت له جهة لكان مماثلًا للحوادث والأجرام ، وهذا محال[٢] . وقال البيجوري أيضاً إنّ كل ما ورد في القرآن أوالسنة مما يشعر بإثبات الجهة أوالجسمية أنه يجب تأويل ذلك أوتفويضه ، كقوله تعالى : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل: ٥٠] « فالسلف يقولون : فوقية لا نعلمها ، والخلف يقولون : المراد بالفوقية التعالي في العظمة ، فالمعنى يخافون ، أي : الملائكة

---

(١) المواقف (ص ٢٧١-٢٧٣) .

(٢) انظر : شرح جوهرة التوحيد (ص ١٦٣-١٦٥) .

ربّهم من أجل تعاليه في العظمة ، أي : ارتفاعه فيها . ومنه قوله تعالى : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، فالسلف يقولون : استواء لا نعلمه والخلف يقولون : المراد به الاستيلاء والملك ، كما قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق »[١] .

ثم نقل عن الإمام الغزالي أنّه لا يليق بعبودية العبد أن يصف الله تعالى بـ (أين)[٢] .

وبعد هذه الجولة مع أئمة الأشاعرة طيلة عشرة قرون ، يتبيّن جليّاً انحرافهم شيئاً فشيئاً عمّا كان عليه مؤسسهم أبوالحسن الأشعري ، والذي كان قريباً جداً من موقف السلف ، حتى وقع المتأخرون منهم في الاعتزال المحض .

موقف الماتريدية من صفتي العلووالاستواء

وأمّا الماتريدية ، فلم تكن لهم حاجة إلى مثل تطوّر الأشاعرة ، فلقد أراحهم من ذلك مؤسس المذهب نفسه ، حيث أنكر العلوّ ، وأوّل الاستواء ، وحرّم السؤال بـ(أين) في حقّ الله تعالى .

يقول الماتريدي : « وقول القائل : (أين الله ؟) سؤال عن مكان ، وقد بيّنا أنّه يتعالى عن ذلك ، ولا يوصف الله سبحانه بالاتصال بالأشياء ولا الانفصال ، ولا بالحلول فيها ولا بالخروج منها من جهة المسافة على ما هو، لأنّ الله تعالى كان ولا غيره ، فمحال انتقاله ممّا كان عليه »[٣] .

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ١٥٧) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ١٥٧) .

(٣) كتاب التوحيد (ص ١٠٧) .

وحاول في فصلٍ آخر أن يؤول صفة الاستواء بأي وسيلة أمكنه ، فبدأ ببيان أنّه لا يمكن حمل آيات الاستواء على أنّ الله تعالى فوق العرش ، واستدلّ لذلك بشبهات المتكلّمين ، من استلزام الحاجة ، والجهة ، والتشبيه ، ثم بيّن أن إضافة الاستواء إليه بمعنى تعظيم الله تعالى بذكر ربوبيته وسلطانه ، وخصّ ذكر العرش لأنّه أعظم الخلق وأجلّه . ويحتمل وجهاً آخر ، وهوأنّ الآية في نفي وصف المكان ، إذ العرش أعلى الأمكنة عند الخلق ، ولا تقدّر العقول فوقه شيئاً ، فأشار إليه ليعلم علوّه عن الأمكنة وتعاليه عن الحاجة . ويحتمل وجهاً آخر ، فقد ذكر بعضهم أنّ العرش بمعنى الملك ، إذ هواسم ما ارتفع من الأشياء وعلا . كما يمكن كذلك فهم (الاستواء) على عدة معانٍ ، منها : الاستيلاء ، كما يقال : استوى فلان على مدينة كذا ، بمعنى استولى عليها[1] . وبعد ذكره كل هذه الاحتمالات ، لم يرجّح شيئاً منها بعينه ، واختار التفويض ، فقال إنّه لما ثبت أنّه ليس كمثله شيء ، وجب حمل آية الاستواء على ما ثبت بالعقل مع إثبات ما ثبت به التزيل ، « . . . ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا ، واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا مما يعلم أنّه غير محتمل شبه الخلق ، ونؤمن بما أراد الله . . . من غير تحقيق على شيء دون شيء »[2] .

ويقول النسفي في متنه المشهور في وصف الله تعالى إنّه « ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا متصوّر ولا معدوم ولا متبعّض ولا متجزئ ولا

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٧٠-٧٢) .

(٢) نفس المصدر (ص ٧٤) .

متناهٍ ولا يوصف بالماهية ولا بالكيفية ولا يتمّكن في مكان ولا يجري عليه زمان »[١] ، ثمّ علّق على هذا شارحه التفتزاني فقال : « وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة ولا علوّ ولا سفل ولا غيرهما »[٢] .

ويعقد النسفي فصلًا كاملًا في كتابه (التمهيد) في إبطال القول بالمكان ، بيّن فيه أنّه يستحيل على الله تعالى الوصف بـ (المكان) و(التمكّن) على العرش[٣] ويقول في ذلك : « ثمّ إنّ الله تعالى لوكان متمكّناً على العرش لكان الأمر لا يخلوإما أن كان أكبر من ساحة العرش ، وإما أن كان مثل ساحة العرش . . .وإما أن كان أصغر منها » ، وبيّن أنّ جميع هذه الاحتمالات باطلة ، ثم تطرّق إلى تعلّق الخصوم بالدلائل السمعية مما يوهم ظاهرها التجسيم وإثبات الجهة ، فبيّن أنّه يمتنع حملها على ظواهرها ، لأنّ ذلك يلزم منه المحال ولا يليق بربوبية الله ، « وما تعلّق به الخصوم من الآيات المتشابهات محتملة لوجوه كثيرة غير ممكنة الحمل على ظواهرها على ما قرّرنا ، فإما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها على ما هواختيار كثير من كبراء الأئمة وعلماء أهل الملة ، وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد ولا يناقض الآيات المحكمة ، وكتب العلماء بالتفسير والكلام مملوءة من تأويلها »[٤] .

---

(١) شرح العقائد النسفية (ص ٤٧) .

(٢) نفس المصدر (ص ٤٨) .

(٣) هذه الألفاظ المجملة - كما بيّنت سابقاً - وسيلة أهل البدعة في نفيهم صفات الله تعالى ، وقول أهل السنة فيها هوأن يوقف اللفظ ويفسّر المعنى ، فلا يطلقون هذه الألفاظ لا نفياً ولا إثباتاً . انظر : شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ (ص ١٧٣) .

(٤) التمهيد في أصول الدين (ص . ١٨-١٩) .

ويذكرّنا هذا التشبيه - من أنّ الاستواء يلزم منه أنّ الله أكبر من العرش أوأصغر منه أومساوٍ له - بقول امرأة جهمٍ حين قيل لها إن الله تعالى على العرش ، حيث قالت : « محدودٌ على محدودٍ »[١] ، وهذا هوقول هؤلاء المتكلّمين سواء بسواء .

وبيّن التفتزاني في شرحه للمقاصد أنّ من الصفات الممتنعة في حقّ الله تعالى : صفة الاستواء ، فالصحيح أنّه مجاز عن الاستيلاء ، أوتمثيل وتصوير لعظمة الربّ ، وهذا هوقول المحقّقين[٢] .

ويقول الملا علي القاري : « والمجسّمة وهم الحشوية يصرّحون بالاستقرار على العرش بظاهر الآية ولا حجة فيها ، لأنّ الاستواء له معانٍ كالاستيلاء ، ومنه قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق

وكالتمام والكمال . . .وكالاستقرار . . . فلا استدلال مع تعدّد الاحتمال »[٣] .

وذكر الكوثري تنزيه الله تعالى عن الجهات ، ونفى أن يكون في السماء ونفى الفوقية الحسّية ، وذكر أنّ كلّ هذا من مذهب (أهل الحق) - يقصد الأشاعرة والماتريدية - بخلاف الحشوية[٤] .

---

(١) مختصر العلوّ للذهبي ، اختصار الألباني (ص ١٧٠ ، أثر ١٨٩) .

(٢) انظر : شرح المقاصد (٣/١٢٨) .

(٣) ضوء المعالي للقاري (ص ٣٣) - نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ٣١٧) .

(٤) انظر : تعليقاته على التنبيه والردّ للملطي (ص ٩٧-٩٩) .

كما حاول التقليل من هذه البدعة الشنيعة لدى الجهم ، حيث قال في تعليقٍ له على قول الجهمية بالحلول : « وأما من يقول إنه تعالى في كل مكان . . . فظاهره قولٌ بالتجسيم على حد قول من يقول إنه في مكان دون مكان [كأنه يقصد قول أهل السنة] ، إلا إذا أراد تنزيهه تعالى عن الحلول في المكان والزمان ، فضاقت عبارته عن ذلك فيكون خطأه في التعبير ، وهذا القول الذي ينقل عن جهم ورد بألفاظ مختلفة جداً بحيث يضيق هذا المحل عن تمحيص رواياتها »(١) .

فيا للعجب ! يدافع عن الجهم بن صفوان ، ويجد له مخرجاً ، ويعتذر له بأنه أخطأ في التعبير ، ثم يهاجم علماء السنة ، ويرميهم بالكفر والتجسيم والزندقة والتشبيه . . . إلخ ما يقوله فيهم ، فالله المستعان وعليه التكلان ! !

ثم لا يفوتنا أن نذكر قبل نهاية هذا العرض السريع لأقوال الأشعرية والماتريدية أنّ بعض المنتسبين منهم وقع في القول بالحلول . قال أبونصر السجزي : « وزعم الأشعري أن الله سبحانه غير ممازج للخلق وغير مباين لهم ، والأمكنة غير خالية منه وغير ممتلية به . . . وبعض أصحابه وافق المعتزلة وسائر الجهمية في قولهم : إن الله بذاته في كل مكان »(٢) . وهذا ، كما هومعلوم ، قول غلاة المتصوّفة منهم ، ومنهم من زاد على ذلك وقال بالاتحاد ووحدة الوجود . فهؤلاء الصوفية يتبّعون الأشاعرة المتكلّمين في أشياء ، ويزيدون عليهم أشياء أخر ، إلا أنّ المحقّقين

---

(١) من هامش تعليقاته على كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ص ٣٣) .

(٢) رسالة أبي نصر السجزي إلى أهل زبيد (ص ١٢٨) .

والمتكلّمين منهم لا يقولون بالحلول[١] . وما أحسن ما ذكره شيخ

(١) ولا شكّ أنّ جهم بن صفوان كان له تأثير على الفرق الحلولية الاتحادية الصوفية بعده ، ولكن لم أركّز على بيان هذا التأثير بالتفصيل لأنّ هذه الفرق ليست من الفرق الكلامية . ولا بأس أن أشير - ولوإشارات يسيرة - إلى بعض ما قاله شيخ الإسلام في هذا الباب .

فلقد بيّن شيخ الإسلام أنّ قول الحلولية الاتحادية مرّكب من ثلاث مواد : من سلب الجهمية وتعطيلهم ، ومن مجملات الصوفية ، ومن الزندقة الفلسفية ، « انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ١٧٥) » . كما ذكر أنّ قولهم يشبه قول جهم « انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ١٩٥) » ، وأنّهم حقّقوا مذهبه أعظم من تحقيق الجهمية له « انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ٣٦٧) » .

كما ذكر افتراق المسلمين في مسألة العلوّ ، فبيّن أنّه لما ظهرت الجهمية المنكرة لمباينة الله وعلوّه على خلقه ، افترق الناس في هذا الباب على أربعة أقوال . **فالسلف والأئمة** قالوا بأنّ الله فوق سماواته مستوعلى عرشه بائن من خلقه . **ومعطلة الجهمية** ونفاتهم قالوا إنّ الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه ولا مباين له ولا محايد له ، فينفون الوصفين المتقابلين ، اللذين لا يخلوموجود عن أحدهما ، كما يقول ذلك أكثر المعتزلة ومن وافقهم من غيرهم . **والقول الثالث** قول حلولية الجهمية ، الذين يقولون إنّه بذاته في كل مكان . **والقول الرابع** : قول من يقول إنّ الله بذاته فوق العالم ، وهوبذاته في كل مكان . وهذا قول طوائف من أهل الكلام والتصوف . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ٢٩٧-٢٩٩) .

وفي مكان آخر ، فرّق بين قول جهم وقول الصوفية الاتحادية فقال : « حقيقة قول هؤلاء (يقصد الاتحادية) أن وجود الكائنات هوعين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة ، ولهذا من سماهم حلولية أوقال هم قائلون بالحلول ، رأوه محجوباً عن معرفة قولهم ، خارجاً عن الدخول إلى باطن =

الإسلام عن المتكلّمين وفضح حالهم حين قال : « فإن النفاة تارة يقولون

= أمرهم ، لأن من قال إن الله يحل في المخلوقات فقد قال بأن المحل غير الحال ، وهذا تثنية عندهم وإثبات لوجودين :
أحدهما وجود الحق الحال ، والثاني وجود المخلوق المحل ، وهم (يقصد الاتحادية) لا يقرون بإثبات وجودين البتة . ولا ريب أن هذا القول أقل كفراً من قولهم ، وهوقول كثير من الجهمية الذين كان السلف يردون قولهم ، وهم الذين يزعمون أنّ الله بذاته في كل مكان . وقد ذكره جماعات من الأئمة والسلف عن الجهمية ، وكفروهم به ، بل جعلهم خلق من الأئمة - كابن المبارك ويوسف بن أسباط وطائفة من أهل العلم والحديث من أصحاب أحمد وغيره - خارجين بذلك عن الثنتين والسبعين فرقة . وهوقول بعض متكلمة الجهمية وكثير من متعبديهم . ولا ريب أن إلحاد هؤلاء المتأخرين وتجهمهم وزندقتهم تفريع وتكميل لإلحاد هذه الجهمية الأولى وتجهمها وزندقتها » . انظر : مجموع الفتاوى (٢/ ١٤٠) . وهذا الكلام في غاية الدقّة ، حيث بيّن أنّ هؤلاء الاتحادية ، كابن عربي وابن سبعين والحلاج ، لم يفرّقوا بين وجود الله تعالى ، وبين وجود الخلق ، بل اعتبروا أنّه لا وجود إلا الله ، بخلاف جهمٍ ، فإنّه قال بحلول الله تعالى في الخلق ، فأثبت وجودين .
وفي مكان آخر ، أكّد هذا المعنى وقسّم الذين يقولون بالحلول والاتحاد إلى أربعة أقسام :
الأول : هوالحلول الخاص ، وهوقول النسطورية من النصارى ونحوهم ممن يقول إن اللاهوت حل في الناسوت وتدرع به كحلول الماء في الإناء .
الثاني : هوالاتحاد الخاص ، وهوقول يعقوبية النصارى ، فهم يقولون إن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن في الماء ، وهوقول من وافق هؤلاء من غالية المنتسبين إلى الإسلام .
الثالث : هوالحلول العام ، وهوالقول الذي ذكره أئمة أهل السنة والحديث =

بالحلول والاتحاد أونحوذلك ، وتارة يقولون : لا مباين للعالم ولا داخل

= عن طائفة من الجهمية المتقدمين ، وهوقول غالب متعبدة الجهمية ، الذين يقولون : إن الله بذاته في كل مكان ، ويتمسكون بمتشابه من القرآن .

الرابع : الاتحاد العام ، الذي هوقول الملاحدة الصوفية ، الذين يزعمون أنّه عين وجود الكائنات ، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ١٧١) .

كما بيّن شيخ الإسلام تناقض بعض هؤلاء حيث يصفون الله تارة بأنّه في كلّ مكان وتارة بأنّه ليس في مكان دون مكان ، فيقول : « وهذا بعينه (يعني قول الاتحادية) هو مشرب قدماء الجهمية وحدثائهم ، كما يقولون : هوفي كل مكان ، وليس هوفي مكان ، ولا يختص بشيء . يجمعون دائماً بين القولين المتناقضين ، لأنّهم يريدون إثبات موجود ، وليس عندهم شيء فوق العالم ، فتعيّن أن يكون هوالعالم أويكون فيه . ثم يريدون إثبات شيء غير مخلوق ، فيقولون : ليس هوفي العالم ، كما ليس خارجاً عنه ، أويقولون : هووجود المخلوقات دون أعيانها ، أويقولون : هوالوجود المطلق ، فيثبتونه فيما يثبتون ، إذ كانت قلوبهم متشابهة في النفي والتعطيل ، وهوإنكار موجود حقيقي مباين للمخلوقات عالٍ عليها . وإنما يفترقون فيما يثبتونه ، ويُكرهون فطرهم وعقولهم على قبول المحال المتناقض ، فيقولون : هوفي العالم ، وليس هوفيه ، أوهوالعالم وليس إياه ، أويغلبون الإثبات فيقولون : بل هونفس الوجود ، أوالنفي فيقولون : ليس في العالم ولا خارجاً عنه ، أويدينون بالإثبات في حال وبالنفي في حال ، إذا غلب على أحدهم عقله غلب النفي ، وهوأنّه ليس في العالم ، وإذا غلب عليه الوجد والعبادة رجح الإثبات ، وهوأنّه في هذا الوجود أوهوهو. لا تجد جهمياً إلا على أحد هذه الوجوه الأربعة ، وإن تنوّعوا فيما يثبتونه - كما ذكرته لك - فهم مشتركون في التعطيل » . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ٦١) .

فيه . والشخص الواحد منهم يقول هذا تارة ، وهذا تارة ، فإنّهم في حيرة ، والغالب على متكلميهم نفي الأمرين ، والغالب على عبّادهم ، وفقهائهم ، وصوفيتهم ، وعامتهم ، الحلول . فمتكلّموهم لا يعبدون شيئاً ومتصوفتهم يعبدون كل شيء »[١] .

وهنا أوّد أن أنبّه إلى قضية مهمّة للغاية ، وهي أنّ حجة هؤلاء المتكلّمين والأصل الذي بنوا عليه نفيهم للعلوّ ، هي عين حجة جهم بن صفوان وأصله . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « والحجة التي ذكرها أحمد عن الجهم أنّه احتج بها على السمنية هي أعظم حجج هؤلاء النفاة الحلولية منهم ونفاة الحلول والمباينة جميعاً ، فإن النفاة تارة يقولون بالحلول والاتحاد أونحوذلك ، وتارة يقولون : لا مباين للعالم ولا داخل فيه »[٢] ثم قال بعد أسطر : « واحتجاج الجهم بهذا على السمنية كاحتجاج نفاة الصفات بذلك على أهل الإثبات ، فإنّ الرازي وأمثاله احتجوا على إمكان وجود موجودٍ لا مباين للعالم ولا داخل فيه بـ (النفس الناطقة) ، على قول هؤلاء المتفلسفة الذين يقولون : إنّها لا داخلة في هذا العالم ولا خارجة من هذا العالم »[٣] .

وشرح هذا الكلام أنّ جهم بن صفوان أجاب السمنية ببيان إمكان وجود موجود لا سبيل إلى إحساسه ، كالروح (وهو : النفس الناطقة) ، وهذه هي عين حجة المتكلّمين النافين للعلوّ - وإن لم يصرحوا به - من إمكان وجود موجود ليس بمحسوس ولا يشار إليه .

---

(١) درء التعارض (٥/١٦٩) .

(٢) نفس المصدر (٥/١٦٩) .

(٣) نفس المصدر (٥/١٧١) .

ومن أجل هذا ، ذكر ابن القيّم أنّ هؤلاء الجهمية المتأخرين النافين للعلوّ عاجزون عن الردّ على سلفهم الأول ، بل وسلفهم خير منهم ، فإنّهم أثبتوا له وجوداً بكلّ مكان ، وهؤلاء نفوا أن يكون داخل العالم أوخارجه[1] .



---

(١) انظر : الصواعق المرسلة (٢/ ٤٥٤) .

الخلاصة

ممّا سبق ، تبيّن أنّ الماتريدية ومتأخري الأشاعرة وافقوا جهماً في :

* إنكار علوّ الله تعالى على خلقه
* تحريم السؤال بـ (أين) في حقّ الله تعالى
* الأصل الفاسد الذي ابتدعه جهمّ في الردّ على السمنية ، وهوقوله بوجود موجود لا يمكن إحساسه .
* إنكار استواء الله على عرشه .
* تفسير الاستواء بالاستيلاء .
* زعمهم أنّ إثبات الاستواء يلزم منه التجسيم .
* وافق بعض هؤلاء جهماً في إنكاره الكرسي والعرش ، وادّعوا أنهما مجاز .

وهذا كلّه خلاف ما كان عليه الكلابية وقدماء الأشاعرة . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ، مخاطباً أحد هؤلاء المتأخرين : « القول بأنّ الله تعالى ليس فوق العرش ، أوّل من ابتدعه في الإسلام الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وشيعتهما ، وهم عند الأمة من شرار أهل الأهواء ، وقد أطلق السلف من القول بتكفيرهم ما لم يطلقوه بتكفير أحد ، وقالوا : نحكي كلام اليهود والنصارى ولا نحكي قول الجهمية ، وقالوا : اتفق المسلمون واليهود والنصارى على أنّ الله تعالى فوق العرش ، وقالت الجهمية : ليس فوق العرش . وليس هذا قول أئمة المتكلّمين الصفاتية ، لا أبي محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب . . . ولا قول أبي الحسن الأشعري . . . والقاضي أبي بكر الباقلاني وغيرهم من أئمة الأشعرية الذين تزعم أنهم أصحابك »[1] .

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٢٧) .

المطلب الثالث

مدى تأثر الأشاعرة والماتريدية بها في صفة الكلام

لقد حاول الأشاعرة والماتريدية أن يردّوا على المعتزلة مقالتهم بخلق القرآن ، فأتوا بمسألة الكلام التي أخذوها من ابن كلاب ، وهي في الحقيقة وعند التأمل ليست إلا مغالطات تحاكي قول جهمٍ ، بل ربّما تكون أشنع منه .

يقول الإمام أبونصر السجزي في مقدمة كتابه الردّ على من أنكر الحرف والصوت : « اعلموا - أرشدنا الله وإياكم - أنّه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي والصالحي والأشعري وأقرانهم الذين يتظاهرون بالردّ على المعتزلة وهم معهم - بل أخسّ حالاً منهم في الباطن - في أنّ الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق وإن اختلفت به اللغات . . . وقال العرب : الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى . . . فالاجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً . فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه وحاولوا الردّ على المعتزلة من طريق مجرّد العقل ، وهم لا يخبرون أصول السنة ولا ما كان السلف عليه ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعماً منهم أنّها أخبار آحاد . . . » ثم بيّن أنّ المعتزلة ألزموهم بعدة لوازم محاولة منهم أن يضطروهم إلى القول بخلق القرآن ، « فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام لقلة معرفتهم بالسنن ، وتركهم قبولها ، وتسليمهم العنان إلى مجرّد العقل ، فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة العيان ، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة ، المسلم والكافر ،

وقالوا للمعتزلة : الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، وإنّما يسمى ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أوعبارة عنه ، وحقيقة الكلام : معنى قائم بذات المتكلم . . . »[١] .

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا القول : « لا خلاف بين الناس أنّ أول من أحدث هذا القول في الإسلام أبومحمد عبد الله بن سعيد بن كلّاب البصري ، واتبعه على ذلك أبوالحسن الأشعري ومن نصر طريقتهما . وكانا يخالفان المعتزلة ويوافقان أهل السنة في جمل أصول السنة ، ولكن لتقصيرهما في علم السنة وتسليمهما للمعتزلة أصولًا فاسدة ، صار في مواضع من قوليهما مواضع فيها من قول المعتزلة ما خالفا به السنة ، وإن كانا لم يوافقا المعتزلة مطلقاً »[٢] . وبيّن في موضعٍ آخر أنّ ابن كلّاب سلّم لهم الأصل الذي ابتدعوه - وهوقولهم بدليل الأعراض وحدوث الأجسام - فاحتاج لذلك أن يقول إنّ الربّ لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولا يتكلّم بمشيئته وقدرته ، ولا نادى موسى حقيقة حين جاء الطور ، بل ولا يقوم به نداء حقيقي ، وقال : إنّ كلام الله تعالى قديم ، وإنّه لازم لذات الله تعالى ، ليس بحرف ولا صوت[٣] .

فالأشعري أخذ بقول ابن كلّاب في هذه المسألة ، فقال في (اللمع) إنّ الله تعالى « . . . لم يزل متكلماً وأنّ كلام الله تعالى غير مخلوق »[٤] وهذه العبارة تجعل الكلام صفة ذاتية محضة لا علاقة لها بالإرادة . ثم

---

(١) الردّ على من أنكر الحرف والصوت (ص ٨١-٨٢) .

(٢) الاستقامة (١/ ٢١٢) .

(٣) انظر : منهاج السنة (١/ ٣١٢-٣١٥) .

(٤) كتاب اللمع (ص ٣٣) .

يؤكّد ذلك ما قاله بعده بقليل من أنّ الله تعالى لم يزل متكلماً لأنّه لولم يكن كذلك ، لكان موصوفاً بضدّ الكلام ، ولَكان ضدّ الكلام قديماً ، ولوكان ذلك قديماً لاستحال أن يتكلّم البارئ[(١)] .

ثمّ أثبت بوجهٍ آخر أنّ الله جل وعلا لم يزل متكلماً ، فقال : « ودليل آخر على أنّ الله تعالى لم يزل متكلماً أنّ الكلام لا يخلوأن يكون قديماً أوحديثاً ، فإن كان محدثاً لم يخل أن يحدثه في نفسه أوقائماً بنفسه ، أوفي غيره ، فيستحيل أن يحدثه في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث ، ويستحيل أن يحدثه قائماً بنفسه لأنّه صفة ، والصفة لا تقوم بنفسها ، ويستحيل أن يحدثه في غيره . . . » وذلك لأنّه يلزم منه أنّ يكون ذلك الجسم متكلماً بكلام الله ، فلما استحال هذه الأوجه كلّها ، « . . . صح أنّه قديم وأنّ الله تعالى لم يزل به متكلما »[(٢)] .

وقال في رسالته إلى أهل الثغر إنّ أهل السنة « أجمعوا على إثبات حياة لله تعالى لم يزل بها حياً ، وعلم لم يزل به عالماً ، وقدرة لم يزل بها قادراً ، وكلام لم يزل به متكلماً . . . »[(٣)] ، فجعل الكلام من الصفات الذاتية المحضة والتي لا تتعلّق بالمشيئة .

وهذا كلّه يؤكّد تأثر الأشعري بابن كلاب ، إلا أنّ العلماء والمحقّقين اختلفوا : هل تراجع الأشعري عن أقوال ابن كلّاب أم بقي عليها إلى موته ؟[(٤)] .

---

(١) انظر : نفس المصدر (س ٣٦-٣٧) .

(٢) نفس المصدر (ص ٤٤-٤٥) .

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٧٤) .

(٤) وبحث هذه المسألة د ./ عبد الرحمن المحمود ، وفصّل القول فيها بتفصيل =

وأمّا في كتاب الإبانة - وهذا آخر تأليفه وأقرب كتبه إلى عقيدة السلف - فسرد الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أنّ القرآن غير مخلوق وردّ على الجهمية والواقفة ، ولكنه لم يتعرّض لبيان إثبات (الصوت) ، ولا لتعلّق الكلام بالمشيئة . بل وُجد عكس ذلك ، فقد ربط بين العلم والكلام في أكثر من موضع[(١)] ، فجعل الكلام أزلياً كما أنّ علم الله أزلي ونفى عن الله تعالى السكوت فجعله يتكلّم بكلامٍ دائمٍ[(٢)] . وقال في موضع آخر : « كما لا يجوز أن تكون إرادة الله تعالى محدثة مخلوقة ، كذلك لا يجوز أن يكون كلامه محدثاً مخلوقاً »[(٣)] ، وقد علّق أحد الباحثين على هذا الكلام بقوله : « وقد يتبادر إلى الذهن أنّه قصد الردّ على من قال بخلق القرآن ، وهذا حقّ ، لكنه قصد أيضاً المنع من أن الله يتكلّم بكلامٍ بعد كلامٍ بإرادته ومشيئته »[(٤)] .

= لم أره في مكان آخر ، فذكر أقوال العلماء وأدلتهم ، ثم استقرأ هوبنفسه كتب الأشعري لكي يصل إلى نتيجة . انظر : موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ٣٦١-٤١٠) . ولقد رجّح قول شيخ الإسلام ، وهوأنّ الأشعري بقي على عقيدة ابن كلّاب ، مع التقائه مع أهل السنة في كثير من الأقوال . وإنّ من أهمّ المسائل التي تدلّ على ذلك - بل هي أهمّها - قول الأشعري في صفة الكلام ، فإنّ جميع كلامه حول هذه الصفة ، حتى في آخر تأليفه - وهوالإبانة - موافق لعقيدة الكلابية . وهذا ما سأشير إليه في الفقرات القادمة .

(١) انظر على سبيل المثال : الإبانة (ص ٦٦ ، ٦٧) .

(٢) انظر : الإبانة (ص ٦٧) .

(٣) نفس المصدر (ص ١٦٢) .

(٤) موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (١/ ٤٠٢) .

فالذي يظهر - والعلم عند الله تعالى - أنّ الأشعري لم يتراجع بالكلية عن عقائد الكلابية - وربّما حاول أن يتوسّط بينهم وبين أهل السنة ، فإنّ كتابه الإبانة قريب جداً من عقيدة السلف - إلا أنّه بقي متأثراً بالكلابية في بعض المسائل ، ومنها صفة الكلام[١] .

ثمّ جاء علماء الأشاعرة بعده ، وأخذوا بقوله في صفة الكلام وزادوا عليه ، فأنكروا أشياء لم ينكرها الأشعري صراحة ، كالصوت مثلًا ، وجزموا بأشياء لم يجزم بها الأشعري ، كخلق ألفاظ القرآن .

فهذا ابن فورك يقول : « اعلم أنّ كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت عندنا ، وإنما العبارات عنه تارة تكون بالصوت ، والعبارات هي الدالة عليه ، وأمارات له تظهر للخلق ، ويسمعون عنها كلام الله ، فيفهمون المراد ، فيكون ما سمع موسى عليه السلام من الأصوات مما سمع ، يُسمّى كلام الله عزّ وجلّ ، ويكون ذلك في نفسه غير الكلام »[٢] .

ويقول أيضاً بعد رده بعض الآيات الدالة على صفة الكلام : « وقد بيّنا فيما قبل أنّ معنى ذلك راجع إلى العبارات والدلالات التي هي

---

(١) وينبّه على أنّه قال في الإبانة إنّ « القرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ، محفوظ في صدورنا على الحقيقة ، متلوّ بألسنتنا في الحقيقة ، مسموع لنا في الحقيقة . . . » (ص ٩٤) ، وهذا كلام جميل ، قد يفهم منه أنه تراجع عن عقيدة ابن كلّاب ووافق السلف ، وهذا الذي نرجو ، إلا أنّ بقية كلامه في صفة الكلام يجعلنا نتردّد في هذا الجزم . راجع كذلك توجيه د ./ المحمود لهذه العبارات في كتابه : موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ٤٠٦) .

(٢) مشكل الحديث وبيانه (ص ٣٧٤)

الطريق إلى الكلام ، وبها يفهم مراده منه ، لا أنه تعالى قوّله إذا تكلّم الله بالوحي أنّه يتجدد له كلام ، ولكنّه يتجدد إسماع وإفهام بخلق عبارات ونصب دلالات بها يفهم الكلام ، ثم يقال على طريق السعة والمجاز لهذه العبارت : كلام ، من حيث إنها دلالات عليه . . . واعلم أنّه لا يصح على أصلنا في قولنا إنّ كلام الله غير مخلوق ولا حادث بوجه من الوجوه أن يقول : إنّ الله يتكلّم كلاماً بعد كلام ، لأنّ ذلك يوجب حدوث الكلام ، وإنّما يتجدّد الإسماع والإفهام ، ونصب العبارات وإقامة الدلالات على الكلام الذي لم يزل موجوداً وحدوث الدلالة والعبارة لا يقتضي حدوث المدلول المعبّر عنه . . . » ثم بيّن أنّ كلام الله تعالى قديم وأنّه تعالى لم يزل ولا يزال متكلّماً ، وإنّما تتجدّد العبارات(١) .

وإذا تأملت كلامه ، رأيت بوضوح أنّه يقول بخلق (عبارت) كلام الله تعالى ، بمعنى أنّ القرآن الموجود عندنا مخلوق ، كما صرّح أنّ القرآن يضاف إلى الله تعالى على وجه المجاز .

وبيّن الباقلاني أنّ القرآن إنّما هومن قول جبريل عليه السلام ، لا من قول الله تعالى ، فقال : « والنازل على الحقيقة ، المنتقل من قطر إلى قطر ، قول جبريل عليه السلام ، يدل على هذا قوله تعالى ﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الحاقة: ٣٨-٤٣] ، وقوله تعالى ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾ [التكوير: ١٩-٢١] وهذا إخبار

---

(١) نفس المصدر (ص ٤٢٨-٤٢٩)

من الله تعالى بأنّ النظم العربي الذي هوقراءة كلام الله تعالى قول جبريل ، لا قول شاعر ، ولا قول كاهن »[١] . ولازم هذا القول - لا محالة - أنّ القرآن مخلوق ، لأنّه من قول جبريل عليه السلام .

ثمّ جاء عبد القاهر البغدادي ونقل إجماع الأشاعرة على أنّ الكلام صفة ذاتية أزلية لا يتعلّق بالمشيئة فقال : « أجمع أهل الحق على أنّ كلام الله تعالى صفة له أزلية قائمة ، وهي أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده . . . وأنّ كلام الله سبحانه وتعالى أزلي غير حادث »[٢] ، ثم بيّن أنّ قراءة كلامه بالعربية قرآن ، وقراءته بالعبرانية توراة أوزبور ، وقراءته بالسريانية إنجيل ، والقراءة غير المقروء ، لأنّ المقروء كلام الله وليست القراءة كلامه[٣] . فالكلام عنده بمعنى واحدٍ ، إذا عبّر عنه بالعربية كان قرآناً ، وإذا عبّر عنه بالعبرية كان توراة . وألفاظ هذا التعبير ليست من الله ، إذ لوكان منه للزم من ذلك حلول الحوادث به ، بل كلام الله تعالى كلام نفسي .

وقد بيّن الجويني مفهوم صفة الكلام عند الأشاعرة فذكر أنّ القرآن إنّما هو(أمارات) على كلام الله تعالى : « وهوالذي تدلّ عليه العبارات المتواضع عليها ، وقد تدلّ عليه الخطوط والرموز والإشارات . وكلّ ذلك أمارات على الكلام القائم بالنفس ، ولذلك قال الأخطل :

---

(١) الإنصاف (ص ١٤٧-١٤٨) .

(٢) أصول الدين (ص ١٠٦) .

(٣) نفس المصدر (ص ١٠٨) .

إن الـكـلام لـفـي الـفـؤاد وإنّمـا
جُعل اللسان على الفؤاد دليلا[١].[٢]

وقال أيضاً : « إنّ جبريل ؟ أدرك كلام الله تعالى وهوفي مقامه فوق سبع سماوات ، ثم نزل إلى الأرض فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام »[٣] . كما جزم بأنّ كلام الله تعالى ليس بحروف منتظمة ، ولا أصوات منقطعة ، بل الكلام هوصفة قائمة بالله تعالى[٤] ، وهذا الكلام لا يفارق الذات ولا يزايلها[٥] . لذلك قال إنّ المقروء بالقراءة هوالمفهوم منها المعلوم ، « . . . وهوالكلام القديم الذي تدلّ عليه العبارات وليست منها »[٦] ، بمعنى أنّ ألفاظ القرآن ليست من الكلام القديم . ولازم ذلك لا محالة أنّ هذه العبارات ليست قديمة ، بل هي مخلوقة .

---

(١) اختلفت الأشاعرة في قائل هذا البيت ، وقد ذكر د ./ عبد القادر صوفي هذه الآراء ، نلخّصها كالآتي : نسبه الفريهاري الماتريدي في كتابه (النبراس) إلى علي بن أبي طالب ، ونسبه ابن فورك في (مجرّد مقالات الأشعري) إلى الشاعر الحُطيئة ، ونسبه الجويني في (اللمع) ، والتفتزاني في (شرح النسفية) والزبيدي في (شرح الإحياء) وغيرهم ، إلى الأخطل ، ولكن الصحيح أنّ البيت مخترع موضوع على لغة العرب (انظر : الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات ، لعبد القادر صوفي (٢/ ٥٣) .

(٢) لمع الأدلة (ص ١٠٤) .

(٣) الإرشاد (ص ١٣٠) .

(٤) انظر : العقيدة النظامية (ص ٢٧) .

(٥) انظر : نفس المصدر (ص ٢٩) .

(٦) الإرشاد (ص ١٢٧) .

وقال الغزالي إنّ كلام الله تعالى قديم أزلي قائم بذاته « لا يشبه كلام الخلق ، فليس بصوتٍ يحدث من انسلال هواء واصطكاك أجرام ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة أوتحريك لسان »[١] . فقد نفى الغزالي – وغيره من الأشاعرة – الحرف والصوت خوفاً من الوقوع في التشبيه على حدّ زعمهم .

وذكر الآمدي أنّ الأشاعرة يقولون إنّه « متكلم بكلام قديم أزلي نفساني أحديّ الذات ، ليس بحروف ولا أصوات ، مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغيرهما من الصفات »[٢] ، ثمّ تجرأ إلى نقل عدم التنازع على أنّ حروف القرآن ليس بقديم فقال : « فلا تنازع في أنّ ما جاء به الرسول ﷺ من الحروف المنتظمة والأصوات المقعدة معجزة له وأنّه يسمى قرآناً وكلاماً ، وأنّ ذلك ليس بقديم ، وإنّما النزاع في مدلول تلك العبارات : هل هوصفة قديمة أم لا ؟ »[٣] وهذا كلام صريح منه على أنّ حروف القرآن المتلوّ عندنا مخلوقة . ثمّ تطرّق الآمدي إلى شبهة المعتزلة من أنّ ألفاظ القرآن وأصوات قارئه لا بدّ أن تكون حادثة غير قائمة بذات الله تعالى ، لأنّ الذات منزّهة عن حلول الحوادث ، فأكّد أنّ الأشاعرة موافقون للمعتزلة في هذا الجانب ، إلا أنّهم يختلفون معهم في مسألة الصوت الذي سمعه موسى عليه السلام ، فالمعتزلة يرون أنّ هذا الصوت هو كلام الله ، فدلّ على أنّ كلامه مخلوق (لاستحالة حلول الحوادث بالذات) ، أمّا الأشاعرة فيرون

(١) القواعد في العقائد للغزالي ، والكتاب نقله ابن عساكر بكامله في تبيين كذب المفتري (ص ٣٠٢) .

(٢) غاية المرام (ص ٣٩) .

(٣) نفس المصدر (ص ١٠٨) .

أنّه من الجائز أن يكون موسى عليه السلام قد سمع كلام الله القديم بمعنى أنّ الله قد خلق له فهْمَ كلامِه والإحاطة به ، لا بمعنى السماع بالإدراك بالأذن[١] . فالفرق بين الأشاعرة والمعتزلة هوهذا الذي يسمّى بـ (الكلام النفسي) ، فالأشاعرة يثبتونه ويرون أنّه غير مخلوق ، خلافاً للمعتزلة . أمّا ألفاظ القرآن ، فلا خلاف بينهم في حدوثها وخلقها .

إلى أن جاء الإيجي - وهومحقّق مذهبهم وصاحب أهمّ كتبهم - فصرّح بأشياء لم يسبق إليها ، حيث قال إنّ المعتزلة قالوا إنّ القرآن كلام الله تعالى ، وهوحروف وأصوات يخلقها الله في غيره ، « . . . كاللوح المحفوظ ، أوجبريل ، أوالنبي ﷺ ، وهوحادث . وهذا لا ننكره ، لكنا نثبت أمراً وراء ذلك ، وهوالمعنى القائم بالنفس ، ونزعم أنّه غير العبارات »[٢] ، ثم بعد أسطر أكّد هذا وبيّن أن قول المعتزلة بحدوث الأصوات وحروف القرآن « . . .فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك ، وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته . . .فصار محلّ النزاع نفي المعنى وإثباته »[٣] ، أي : إنّ الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ليس في خلْق عبارات وألفاظ القرآن ، فهذا أمر مجمع عليه بينهم ، وإنّما هوفي إثبات (معنى) الكلام النفسي لله جلّ وعلا .

ثمّ تطّرق الإيجي لأدلة خلق القرآن عند المعتزلة - وكثيرٌ منها أصّله الجهم بن صفوان - ووجّه هذه الأدلة على حدوث ألفاظ القرآن فقال :

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ١٠٩-١١٠) .

(٢) المواقف (ص ٢٩٤) .

(٣) نفس المصدر (ص ٢٩٤) .

« وأمّا ما دلّ على حدوث القرآن مطلقاً ، فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا » وذلك لأنّ حدوث ألفاظه أمرٌ متفّق عليه بين الأشاعرة والمعتزلة ، ولكن هذه الأدلة « . . . إنّما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة . وأما بالنسبة إلينا ، فيكون نصباً للدليل في غير محل النزاع »[١] . فانظر إلى جرأة هذا المتكلّم ، وكيف يصرّح بأنّهم موافقون للمعتزلة في حدوث ألفاظ القرآن ، وأنّ أدلة المعتزلة في خلق القرآن دليل لهم لا عليهم ، لأنّهم يقولون بحدوث ألفاظه كالمعتزلة ، وإنّما يتوجّه بهذه الأدلة إلى (الحنابلة) دون الأشاعرة .

وذكر الجرجاني في شرحه للمواقف أنّ المعتزلة عرّفوا الكلام بأنّه حادث مخلوق يخلقه الله تعالى في غيره ، كاللوح المحفوظ أوجبريل أومحمد ﷺ ، و« . . . هذا الذي قاله المعتزلة لا ننكره نحن ، بل نقول به ، ونسميه كلاماً لفظياً ، ونعترف بحدوثه ، وعدم قيامه بذاته تعالى ، لكنا نثبت أمراً وراء ذلك ، وهوالمعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ ، ونقول : هوالكلام حقيقة ، وهوقديم قائم بذاته تعالى »[٢] . ثم وجّه أدلة المعتزلة ، كقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] وغير ذلك ممّا يدلّ على أنّ القرآن محدث ، بأنّها كلّها « تدلّ على حدوث اللفظ ، كما لا يخفى على المتأمّل ، وهوغير المتنازع فيه كما تحقّقته »[٣] .

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٩٤) .

(٢) شرح المواقف (٣/ ١٣٤) .

(٣) نفس المصدر (٣/ ١٣٩) .

وصرّح البيجوري أنّ كلام الله تعالى يطلق على الكلام النفسي ، وأما القرآن الكريم ، فقيل : يطلق عليه أنّه كلام الله تعالى بالاشتراك ، وقيل : بالمجاز ، « وعلى كلّ من أنكر أن ما بين دفّتي المصحف كلام الله فقد كفر ، إلا أن يريد أنّه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى ، ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثاً ، لا يجوز أن يقال : القرآن حادث إلا في مقام التعليم »[1] ، كما قال إنّ القرآن « كلام الله قطعاً ، بمعنى أنّه خلقه في اللوح المحفوظ »[2] .

وهذا القول من البيجوري يذكّرنا بقول جهم من أنّ القرآن كلام الله تعالى على وجه المجاز ، فالبيجوري أورد هذا الاحتمال وأجازه . وأمّا تصريحه بخلق ألفاظ القرآن ، فهو استمداد منه لأسلافه الأشاعرة ، ولكن الأمر الغريب هو استحياؤه من ذكر عقيدتهم في القرآن إلا في مقام التعليم . وكتمان العقيدة وعدم ذكر مسائل أصول الدين من خصائص الرافضة والفرق الباطنية ، وكفى بذلك دلالة على شناعة قولهم في هذه المسألة ، وأنّهم يجدون في أنفسهم حرجاً من ذكره لما يعلمون من تشابهه بقول الجهمية .

لذلك نرى أنّ بعض الأشاعرة ، مع أنّهم بدّعوا أو كفّروا أئمة الاعتزال ، لم يكفّروهم لقولهم بخلق القرآن وإنّما لاعتبارات أخرى ، وهذا خلاف ما عليه السلف : أنّ أظهر دليل على تبديعهم أو تكفيرهم هو قولهم بخلق القرآن[3] . فمثلًا عقد عبد القاهر البغدادي فصلًا كاملًا في بيان تكفير

---

(١) شرح البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ١٣٠) .

(٢) نفس المصدر (ص ١٣١) .

(٣) وينبغي أنّ نفرّق بين التكفير بالوصف وتكفير المعيّن ، وقول السلف في تكفير من قال بخلق القرآن هو التكفير بالوصف ، وأما تطبيق هذا الحكم على معيّن ، ففيه شروط وموانع معروفة .

المعتزلة ، فقال : « اعلم أنّ تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه . . . »(١) ، ثم ساق نحوثلاثين مسألة تدلّ - في زعمه - على كفر قائلها ، ولكنه لم يذكر في هذه المسائل القول بخلق القرآن . بل وأدهى من ذلك وأمرّ أنّه حكم على الجهمية بأنّهم كفار لأمرين لا ثالث لهما : « . . . **أحدهما** قولهم بأنّ الجنة والنار تفنيان ، **والثاني** قولهم بحدوث علم الله تعالى . . . ولأجل هذه البدعة قُتل جهم بن صفوان بمرْو »(٢) .

ومن تصفّح أي كتاب من كتب السلف ، مثل (الردّ على الجهمية) للإمام أحمد ، وللإمام الدارمي ، و(السنة) لعبد الله بن أحمد وللخلال و(الشريعة) للآجري ، و(التوحيد) لابن خزيمة ، وغير ذلك من المصنفات ، وجد أنّ أكبر طعنٍ وجّهه علماء السلف قاطبة إلى الجهم والجهمية قولهم بخلق القرآن ، وسبق نقل كلام اللالكائي في سرد أسماء أكثر من خمسائة عالم كفّروا الجهمية بسبب قولهم بخلق القرآن . إلا أنّ الأشاعرة أغفلوا - أوتغافلوا -هذا الأمر ، وأهملوا ذكره في كتبهم ، وما ذلك إلا لتشابه قولهم بقول جهْم ، وخجلهم من ذكر ذلك ، فلا تُذكر هذه المسألة بالتفصيل عندهم أمام العوام ، بل تذكر أمام الخاصة فقط ، كما صرّحوا بذلك ، فإلى الله المشتكى وعليه التكلان !

ولقد أنصف الشهرستاني في بيان هذه المسألة ، مع أنّه أشعري العقيدة في كثير من المسائل ، ونبّه على أنّ قول الأشاعرة ليس هوقول السلف ،

---

(١) أصول الدين (ص ٣٣٣) .

(٢) نفس المصدر (ص ٣٣٣) .

فقال : « وقد بذلت السلف أرواحهم وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان دون أن يقولوا القرآن مخلوق »[١] ، فالسلف عندما أثبتوا أنّ ما بين الدفّتين هوكلام الله تعالى ، قرّروا كذلك أنّ ما نقرؤه ونسمعه ونكتبه هوعين كلام الله ، فيجب أن يكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله الذي تكلّم به ، وكان الأمر إذ ذاك على قولين ، قول السلف وقول المعتزلة ، « فصار الآن إلى قولٍ ثالثٍ : وهوحدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام . . .فكانت السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات دون التعرّض لصفة أخرى وراءها ، وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرّض لأمرٍ وراءها ، فأبدع الأشعري قولًا ثالثاً وقضى بحدوث الحروف ، وهوخرق الإجماع ، وحَكَم بأنّ ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة ، وهوعين الابتداع »[٢] .

أمّا الماتريدية ، فلم يكونوا بعيدين عن إخوانهم الأشعرية في هذه المسألة ، والخلافات بينهم فيها خلافات لفظية[٣] .

---

(١) نهاية الإقدام (ص ٣١٤) .

(٢) نفس المصدر (ص ٣١٣) .

(٣) ومن أهمّ الخلافات بينهم في مسألة الكلام هو: هل يجوز سمْع كلام الله تعالى وهل سمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى أولا؟ فالأشعرية يصرّحون بالإثبات ، والماتريدية على العكس . إلا أنّ الخلاف بينهم خلاف لفظي ، فالأشعرية يقولون بالكلام النفسي ، ولا يتصوّر عند من يثبته سماع كلام الله تعالى حقيقة ، لذلك بعض الأشاعرة تنبّهوا لذلك ، منهم الرازي (انظر : المحصّل له ص ٢٦٨) ، والجويني (انظر : الإرشاد له ، ص ١٢٩) ، =

فلقد أثبت الماتريدي صفة الكلام ، حيث قال : « الأصل أنّ الله عز وجل ثبت وصفه بالكلام بحجة السمع والعقل . . . »[١] ، ولكنّه أثبت هذه الصفة بدون مشيئة ولا اختيار ، فعنده أنّ « الأصل أنّ الله تعالى إذا أطلق الوصف له ، وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه ، يلزم الوصف به في الأزل »[٢] . وقال في خصوص صفة الكلام أنّ كلامه لا يشبه كلام خلقه بوجهٍ من الوجوه ، « وفي ثبوت الخلافية من جميع الوجوه نفي الحدثية ، لما به يقع الوفاق ، وبطل معنى الأعراض والتفرّق والاجتماع والحدّ والغاية والزيادة والنقصان ، إذ ذلك وصف كلام الخلق »[٣] . ثم بيّن أنّ القرآن الذي نقرؤه ونسمعه هوكلام الله تعالى بمعنى أنّه يضاف إليه « على الموافقة ، كما يُقال في الرسائل والقصائد والأقاويل »[٤] . لا أنّ الله يتكلّم به بذاته ثم يُسمع هذا الكلام ، لأنّ ذلك يلزم أنّ يكون الله جسماً ويكون كلامه عرضاً ، « فمحال كونه في مكان ، وعن المكان يُسمع ، فثبت وجه الإضافة إليه على ما ذكرنا ، مع ما يجوز أن يُسمعنا الله كلامه ما ليس بكلامه . . . كما

فبيّنوا أنّ موسى عليه السلام أُفهم معنى هذا الكلام ، لا أنّه سمع صوتاً . وقول الماتريدية – مع أنّه أبعد من قول السلف – إلا أنّه مستقيم على أصلهم في الكلام النفسي ، وقول الأشاعرة ظاهراً يوافق قول السلف ، ولكنّه أبعد في بداهة العقول ، لأنّه يتناقض كلّ التناقض مع قولهم بالكلام النفسي .

(١) كتاب التوحيد للماتريدي (ص ٤٧) .

(٢) نفس المصدر (ص ٤٧) .

(٣) نفس المصدر (ص ٥٨) .

(٤) نفس المصدر (ص ٥٨) .

أعلمنا قدرته وعلمه وربوبيته بخلقه ، وإن لم يكن هوهو »[١] .

وهذا النقل مهم للغاية ، إذ بيّن الماتريدي وجهة نظره في القرآن ، وأنّه ليس بكلام لله حقيقة ، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى لموافقته في المعنى ، كما أنّنا لا نشاهد قدرة الله تعالى وربوبيته إلا بواسطة المخلوقات ، فكذلك كلام الله تعالى ، لا نعرفه إلا بواسطة مخلوقات - يقصد عبارات القرآن . وأكّد الماتريدي هذا المعنى لما تحدّث عن مسألة تكليم موسى عليه السلام وهل سمع كلام الله تعالى ، فأجاب : « أسمعه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه » ثم تعقّب ذلك بقوله إنّ ما أسمعه ليس بمخلوق[٢] . وهذا هوعين عقيدة الكلابية ، حيث يجعلون (الكلام النفسي) غير مخلوقٍ ، ويقولون بخلق ألفاظ وعبارات هذا الكلام .

ويقول النسفي إنّ الله تعالى متكلّم بكلام واحد ، وهوصفة له أزلية ، ليست من جنس الحروف والأصوات ، أمّا العبارات الموجودة عندنا فهي دالة على كلام الله تعالى وليست هي عين الكلام ، « وهذه الحروف مخلوقة لأنّها أصوات ، وهي أعراض لا دوام لها ، وهي قائمة بمحالها التي هي اللسان واللهوات والحلق ، وغير المخلوق يعبّر بما هوالمخلوق »[٣] . ويقول أيضاً : « إنّ الله أسمع القرآن جبرائيل بالصوت والحرف المخلوقين فحفظه جبرائيل ونقله إلى النبي ﷺ »[٤] ،

---

(١) نفس المصدر (ص ٥٩) .

(٢) نفس المصدر (ص ٥٩) .

(٣) التمهيد في أصول الدين (ص ٢٣-٢٤) .

(٤) بحر الكلام للنسفي (ص ٢٩) - نقلًا عن : الماتريدية للأفغاني (١/ ٤٢٤) .

ولا حاجة إلى تعليقٍ مع هذا التصريح .

ويقول البزدوي : « إنّ الله تعالى متكلم قديم ، فإنّه قديم بكلامه ، وكلامه واحد ، وبالكلام الواحد يتكلّم . . . وأمّا الحروف ، فالحروف ليست بكلام الله تعالى . . .فكيف يكون لكلام الله تعالى حروف ؟ بل الحروف للمنظوم ، على معنى أنّها يكتب بهذه الحروف ، ويتلى بهذه الحروف ، مخلوقة عند عامة العقلاء إلا عند قوم من أهل الحديث وفريق من الصوفية ، فإنّهم قالوا : الحروف ليست بمخلوقة ، وإنّما قالوا لقلة التأمل فراراً من القول بخلق كلام الله . . . لكنّه مع هذا خطأ محض يحرم القول به » إلى أن قال : « والدليل على أنّ الحروف مخلوقة : أنّ الحروف في الحقيقة جوانب الفم ، ثم الأصوات التي تقع على تلك الجوانب تسمى حروفاً ، وجوانب الفم والأصوات كلها مخلوقة ، وما يكتب على الكاغد يسمى حروفاً ، لأنّها دالة على تلك الحروف ، وذلك خبر وهومصنوع مخلوق . وأمّا العربي والعبري فذاك أيضاً صفة المنظوم لا صفة كلام الله تعالى ، فإنّ كلام الله تعالى ليس بعربي ولا عبري ، فإنّ العربي والعبري من جملة اللغات ، وكلام الله تعالى ليس بلغة من اللغات بل هذا المنظوم الذي هودال على كلام الله تعالى عربي وهوالقرآن ، والتوراة عبري ، وهوالمنظوم »[١] . وفي هذا النصّ كذلك تصريح بخلْق ألفاظ القرآن وإنكار أنّ الله يتكلّم حقيقة ، وذلك لأنّ إثبات مثل هذا الكلام يؤدي إلى تشبيه على حدّ زعمه .

وبيّن التفتزاني في شرحه لمتن النسفي أنّ القرآن قد يطلق على كلام الله

---

(١) أصول الدين ، بتحرّف يسير (ص ٦٢-٦٣) .

تعالى القديم ، مع أنّه نظم متلوحادث ، ونبّه على أنّ (الحنابلة) ذهبوا إلى قدم حروف القرآن جهلًا وعناداً منهم . ثمّ أكّد الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة فقال : « وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه ، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف ، وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي . . . » وأمّا ما يستدل به المعتزلة من حدوث القرآن ، من وصفه بالنزول وجعله عربياً ومحدثاً وغير ذلك « . . . فإنّما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا ، لأنّا قائلون بحدوث التنظيم وإنّما الكلام في المعنى القديم »[١] .

ثمّ ذكر أنّ بعض مشايخهم ذهب إلى القول بأنّ القرآن لا يطلق عليه أنّه كلام الله إلا على سبيل المجاز ، وفسّر هذا القول بأنّ « معناه أنّ الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس ، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنّما هوباعتبار دلالته على المعنى »[٢] .

كما صرّح حامل لواء التجهّم في عصره الكوثري الماتريدي أنّ حروف القرآن مخلوقة ، بخلاف القائم بالله تعالى ، فهوقديم[٣] .

وبهذا نرى موافقة الماتريدية للأشعرية في مسألة الكلام .



---

(١) انظر : شرح العقيدة النسفية (ص ٦٢-٦٤) .

(٢) نفس المصدر (ص ٦٦) .

(٣) انظر تعليقه على متن العقيدة النظامية للجويني (ص ٣١) .

الخلاصة

إنّ الأشاعرة والماتريدية وافقوا ابن كلاب في قوله بالكلام النفسي ، فتظاهروا بإثبات صفة الكلام وقالوا (إنّ كلام الله تعالى غير مخلوق) . وهذا الكلام في الظاهر موافق لعقيدة السلف ، وقد يغترّ الجاهل بحقيقة مذهبهم ويظنّ أنّهم بعيدون عن مذهب جهمٍ .

ولكنّهم أنكروا أن يكون كلام الله تعالى بحرف وصوت ، وأنكروا تعلّق الكلام بالمشيئة ، لذلك اضطرّوا إلى القول بخلْق ألفاظ القرآن ، وأنّ حروف القرآن (حكاية) أو(عبارة) عن هذا الكلام النفسي .

وبهذا ، فهم في هذه الصفة ، كما قال شيخ الإسلام ، وافقوا أهل الإثبات في بعض الحقّ ، والجهمية في بعض الباطل[١] .

وقارن بين نظرية الأشاعرة والماتريدية في القرآن وبين ما نُقل عن الإمام أحمد في شأن الجهمية ، حيث سُئل الإمام أحمد عن الذين يقولون إنّ القرآن بألفاظنا مخلوق ، فأجاب : « اسمع ما أقول لك : القرآن في جميع الوجوه ليس بمخلوق . جبريل عليه السلام حين قاله للنبي ﷺ كان منه مخلوقاً ؟ والنبي ﷺ حين قاله كان منه مخلوقاً ؟ هذا من أخبث قول وأشره » ، ثم قال أبوعبد الله : « بلغني عن جهم أنّه قال بهذا في بدء أمره »[٢] . وقال عن من يقول بهذا القول : « هذا قول جهم ، على من جاء بهذا غضب الله »[٣] . وهذا هوعين قول

---

(١) انظر : الاستقامة (١/ ٢١٥) .

(٢) رواه ابن بطة في الإبانة ، كتاب الردّ على الجهمية (١/ ٣٣٨) .

(٣) رواه ابن بطة في الردّ على الجهمية (١/ ٣٤٥) .

الأشاعرة والماتريدية : أنّ ما قاله جبريل عليه السلام للنبي ﷺ كان مخلوقاً ، وأنّ ما قاله النبي ﷺ للناس كان مخلوقاً .

وقارن كذلك بين قول الأشاعرة والماتريدية وبين ما قاله الإمام أحمد عن الجهمية وأنّهم أنكروا أنّ الله كلّم موسى ، « فقلنا : لِمَ أنكرتم ذلك ؟ قالوا : إنّ الله لم يتكلّم ولا يتكلّم ، إنّما كوّن شيئاً فعبّر عن الله ، وخلق صوتاً فأسمع وزعموا أنّ الكلام لا يكون إلا من جوفٍ ولسانٍ وشفتين »[1] ، فالأشاعرة والماتريدية وقعوا في نفس التشبيه ، إلا أنّهم غيّروا لفظ (الكلام) وجعلوا لفظ (الصوت) بدله ، لأنّهم تظاهروا بإثبات صفة الكلام ، وقالوا : متى أثبتنا له كلاماً بصوت وحروف أثبتنا له لساناً وحلقاً وجسماً وشفتين ، تعالى الله عمّا يقولون علواً كبيراً .

فكان بذلك جهم أعلم منهم بمعنى الكلام ، وأقرب إلى المعقول في هذه المسألة من هذه الناحية ، إذ لا معنى لإثبات الكلام بلا حروف ولغة وصوت .

ولبيان تقارب قول الأشاعرة والماتريدية مع قول جهم ، نقول :

* وافقت الأشاعرة والماتريدية جهماً في خلق عبارات القرآن وحروفه ، بل نقل الإمام أحمد أنّ الجهم كان يقتصر على هذا القول في أوّل أمره .

* وافقت الأشاعرة والماتريدية جهماً في أنّ جبريل جاء بشيء مخلوق إلى النبي ﷺ .

* وافقت الأشاعرة والماتريدية جهماً في شبهته أنّ إثبات الصوت والحروف يلزم التشبيه ، إلا أنّ جهماً أنكر بسبب هذه الشبهة صفة الكلام

---

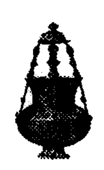
(١) الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٣٠-١٣١) .

نفسه ، لأنّه علم أنّ الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت ، ولكنّ الأشاعرة خرقوا الإجماع ، وحاولوا موافقة السلف في إثبات الكلام ، فقالوا : لله تعالى كلام ليس ككلام البشر ، وهوكلام نفسي ، ليس بحرف ولا صوت ولا لغة .

* صرّح بعض الأشاعرة والماتريدية بإنّ القرآن يسمّى (كلام الله) مجازاً لا حقيقة ، وهذا قول جهمٍ .

* إنّ الماتريدية صرّحوا بأنّ موسى عليه السلام لم يسمع كلام الله حقيقة ، بل سمع عبارات مخلوقة تدلّ على كلام الله تعالى ، وهذا هوعين قول جهمٍ . أمّا الأشاعرة فبعضهم قاربوا هذا التصريح وإن لم يصرّحوا به ، مع أنّه لازم مذهبهم لا محالة . ولكنّ الفريقين اتّفقوا على أنّ موسى عليه السلام لم يسمع كلام الله تعالى حقيقة ، وهو قول جهم .

وأخيراً ، أؤكّد أنّ الأشاعرة والماتريدية لم يقصدوا موافقة جهمٍ والمعتزلة في قولهم هذا ، بل هم يصرّحون بعدم خلْق كلام الله تعالى ، ولكنّهم أُتُوا من قبل تسليمهم لبعض أصول جهمٍ ، فزلّوا وضلّوا ، وكانوا بذلك قاب قوسين أو أدنى من قول جهم .



الباب الخامس

أثر مقالاته في مسائل يوم القيامة

وفيه فصلان :

الفصل الأول : مقالاته في مسائل يوم القيامة

الفصل الثاني : أثر هذه المقالات في الفرق الإسلامية



الفصل الأول
مقالاته في مسائل يوم القيامة

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : مقالته في عذاب القبر

المبحث الثاني : مقالته في الصراط

المبحث الثالث : مقالته في الميزان

المبحث الرابع : مقالته في الشفاعة



المبحث الأول

مقالته في عذاب القبر

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

أنكر جهمٌ عذاب القبر .

قال الملطي : « وأنكر جهم عذاب القبر »(١) .

وقال أبوحنيفة : « من قال : لا أعرف عذاب القبر ، فهومن الجهمية الهالكة ، لأنّه أنكر قوله تعالى ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾ [التوبة: ١٠١] ، يعني عذاب القبر . وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الطور: ٤٧] »(٢) . وفي هذا إشارة قوية إلى أنّ الجهم أنكر عذاب القبر ، إذ أنّ أبا حنيفة من المعاصرين للجهم ، كما سبق بيانه .

ولكن هل كان جهم أوّل من أنكر عذاب القبر ؟ روي أنّ أنس بن مالك رضي الله عنه أدرك أناساً يكذّبون بالشفاعة وبعذاب القبر ، فعن عبد الله ابن الرومي قال : كنت عند أنس بن مالك رضي الله عنه ودخل عليه رجل فقال : يا أبا حمزة ، لقيت قوماً يكذّبون بالشفاعة وبعذاب القبر . قال

---

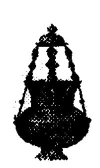
(١) التنبيه والردّ (ص ١١٨) .

(٢) الفقه الأبسط لأبي حنيفة (ص ١٣٧) .

أنس : « أولئك الكذّابون ، لا تجالسهم »[١] .

ولكن في إسناد هذه الرواية علي بن مسعدة ، اختلف النقّاد فيه ، فقال البخاري (فيه نظر) ، وضعّفه أبوداود ، والنسائي ، بينما وثّقه آخرون[٢] . أمّا عبد الله بن الرومي هذا فلم أهتد إلى ترجمته بعد طول البحث . وعلى فرض ثبوت هذه الحادثة ، فإنّ هؤلاء الذين أنكروا الشفاعة لم ينشروا بدعتهم ، ولم يذكر في كتب المقالات أوالفرق أنّ أحداً أنكر هذه الأمور قبل الجهمية والمعتزلة . فبهذا نستطيع أنّ نجزم بأنّ الجهم بن صفوان هوأوّل من نشر بدعة إنكار عذاب القبر .

ولم أقف على أدلة جهم في نفيه لعذاب القبر ، إلا أنّ عقيدته هذه موافقة لأصله العام في إنكار ما لا يدرك بالحسّ ، وقد سبق الردّ على هذا الأصل .



(١) رواه اللالكائي في أصول السنة (٥/١١٩٨) .

(٢) انظر : تهذيب التهذيب لابن حجر (٣/١٩٢) .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

إنّ عذاب الكافر والفاجر في القبر أمرٌ ثابتٌ في الكتاب والسنة وإجماع السلف ، إلا أنّه لم يرد في القرآن باسم (عذاب القبر) . ولكن الآيات الواردة فيه صريحة جداً ، وقد ذكر بعض علماء السلف بعض هذه الآيات .

ومن أصرح ما ورد ، قوله جلّ ذكره : ﴿ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ۝ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٥-٤٦] ، ففيها التصريح بأنّ النار سيعرض آل فرعون عليها قبل قيام الساعة . لذا قال ابن كثير عند تفسيرها : « وهذه الآية أصلٌ كبيرٌ في استدلال أهل السنة على عذاب البرزخ في القبور »(١) ، ثم ساق بعض الأدلة من السنة على ذلك .

ومنها قوله تعالى : ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾ [التوبة: ١٠١] ، وقد فسّر هذه الآية كثير من الصحابة والتابعين ، منهم ابن مسعود رضي الله عنه والحسن البصري وقتادة ، ما حاصله أنّ المراد بها عذاب الدنيا وعذاب القبر ، ثمّ يردّون إلى عذاب عظيم ، الذي هوعذاب النار(٢) .

ومنها قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الطور: ٤٧] ، وقد سبق استدلال أبي حنيفة بهاتين الآيتين ، حيث

---

(١) تفسير ابن كثير عند هذه الآية (٤/ ٨٥) .

(٢) انظر : تفسير الطبري عند هذه الآية (١٠/ ١٠) ، ومعارج القبول للحكمي (٢/ ٧١٩) .

قال : « من قال : لا أعرف عذاب القبر ، فهو من الجهمية الهالكة ، لأنّه أنكر قوله تعالى ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾ [التوبة: ١٠١] ، يعني عذاب القبر . وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الطور: ٤٧] »(١) .

وقد استدلّ البخاري بهذه الآيات وغيرها لإثبات عذاب القبر ، فقد بوّب في صحيحه في كتاب الجنائز : « بَاب مَا جَاءَ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ ﴾ [الأنعام: ٩٣] . قَالَ أبوعَبْد اللَّهِ : الْهُونُ هُوَ الْهَوَانُ ، وَالْهَوْنُ الرِّفْقُ . وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾ [التوبة: ١٠١] ، وَقَوْلُهُ ﴿ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ۞ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٥-٤٦] »(٢) .

وأما الأحاديث الواردة في عذاب القبر فكثيرة جداً ، منها حديث عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ : دَخَلَتْ عَلَيَّ عَجُوزَانِ مِنْ عُجُزِ يَهُودِ الْمَدِينَةِ ، فَقَالَتَا لِي إِنَّ أَهْلَ الْقُبُورِ يُعَذَّبُونَ فِي قُبُورِهِمْ . فَكَذَّبْتُهُمَا وَلَمْ أُنْعِمْ أَنْ أُصَدِّقَهُمَا ، فَخَرَجَتَا وَدَخَلَ عَلَيَّ النبي ﷺ فَقُلْتُ لَهُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عَجُوزَيْنِ وَذَكَرْتُ لَهُ ، فَقَالَ : « صَدَقَتَا ، إِنَّهُمْ يُعَذَّبُونَ عَذَابًا تَسْمَعُهُ الْبَهَائِمُ كُلُّهَا » فَمَا رَأَيْتُهُ بَعْدُ فِي صَلَاةٍ إِلا تَعَوَّذَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ(٣) .

(١) الفقه الأبسط لأبي حنيفة (ص ١٣٧) .

(٢) انظر : صحيح البخاري - مع الفتح (٣/ ٢٧٤) .

(٣) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الدعوات ، باب التعوّذ من عذاب القبر (١١/ ١٧٨ ، حديث ٦٣٦٦) ، ومسلم في كتاب المساجد ، باب استحباب التعوذ من عذاب القبر (٥/ ٨٧ ، حديث ١٣٢١) .

ومن رواية أبي هريرة رضي الله عنه المتفق عليها قَالَ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدْعُووَيَقُولُ : « اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ ، وَمِنْ عَذَابِ النَّارِ ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ »(١) .

وقال الترمذي ، بعد ما روى حديث أبي هريرة رضي الله عنه في منكر ونكير : « وَفِي الْبَاب عَنْ عَلِيٍّ ، وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ ، وَابْنِ عَبَّاسٍ ، وَالْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ ، وَأَبِي أَيُوبَ ، وَأَنَسٍ ، وَجَابِرٍ ، وَعَائِشَةَ ، وَأَبِي سَعِيدٍ ، كُلُّهُمْ رَوَوْا عَنِ النبي ﷺ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ »(٢) .

وقال الشيخ حافظ حكمي : « فصل : وأما نصوص السنة في إثبات عذاب القبر ، فقد بلغت الأحاديث في ذلك مبلغ التواتر ، إذ رواها أئمة السنة وحملة الحديث ونقّاده عن الجم الغفير والجمع الكثير من أصحاب رسول الله ﷺ ، منهم : أنس بن مالك ، وعبد الله بن عباس ، والبراء بن عازب ، وعمر بن الخطاب ، وابنه عبد الله وعائشة أم المؤمنين ، وأسماء بنت أبي بكر ، وأبوأيوب الأنصاري ، وأم خالد ، وأبوهريرة ، وأبو سعيد الخدري ، وسمرة بن جندب ، وعثمان ، وعلي ، وزيد بن ثابت ، وجابر بن عبد الله ، وسعد بن أبي وقّاص ، وزيد بن أرقم ، وأبوبكرة ، وعبد الرحمن بن سمرة ، وعبد الله بن عمروبن العاص ، وأبوه عمرو، وأم مبشّر ، وأبوقتادة ، وعبد الله بن مسعود ، وأبوطلحة ، وأسماء أيضاً

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز ، باب العوّذ من عذاب القبر (٣/ ٢٤٨ ، حديث ١٣٧٧) ، ومسلم في كتاب المساجد ، باب ما يستعاذ منه في الصلاة (٥/ ٩٠ حديث ١٣٢٧) .

(٢) سنن الترمذي ، كتاب الجنائز ، باب ما جاء في عذاب القبر (٣/ ٣٧٥) .

وعبد الرحمن بن حسنة ، وتميم الداري ، وحذيفة ، وأبو موسى ، والنعمان بن بشير ، وعوف بن مالك رضي الله عنهم . . . »[١] ، ثم ساق الشيخ حافظ حكمي جميع هذه المرويات .

والإيمان بنعيم القبر وعذابه أمر مجمعٌ عليه بين أئمة السلف[٢] . قال الإمام أحمد إنّ من أصول السنة : « . . . الإيمان بعذاب القبر »[٣] ، وذكر ابن أبي عاصم في كتابه (السنة) أبواباً في إثبات عذاب القبر[٤] ، وقال الطحاوي : « ونؤمن بـ . . .عذاب القبر لمن كان له أهلًا » ، ثم قال شارحه ابن أبي العزّ : « قد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلًا ، وسؤال الملكين ، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به ، ولا تتكلم في كيفيته ، إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته ، لكونه لا عهد له به في هذا الدار ، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول ، ولكنه قد يأتي بما تحار فيه العقول »[٥] .

وقال البربهاري إنّ من أصول الإيمان « . . . الإيمان بعذاب القبر

---

(١) معارج القبول شرح سلّم الوصول للحكمي (٢/ ٧٢١-٧٢٢) .

(٢) من أنفس ما وقفت عليه من كتابات السلف في هذا الموضوع هوما دوّنه البيهقي في كتابه « عذاب القبر وسؤال الملكين » ، فقد جمع فيه مئات الروايات عن عذاب القبر ، وأسبابه ، وطريقة النجاة منه ، فليراجع . ومن المعلوم أنّ البيهقي من محدثّي الأشاعرة ، إلا أنّ الأشاعرة موافقون تماماً لأهل السنة في هذه المسألة ، وفي عموم مسائل البرزخ وأهوال القيامة وأشراط الساعة .

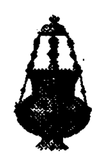
(٣) أصول السنة (ص ٥٤) .

(٤) انظر : السنة لابن أبي عاصم (١/ ٥٩٥-٦١٤) .

(٥) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ (ص ٣٩٩) .

ومنكر ونكير »[١] ، وقال ابن بطة إنّ من أصول الإيمان « الإيمان بعذاب القبر وبمنكر ونكير »[٢] ، وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بعذاب القبر - أعاذنا الله وإياك من ذلك »[٣] ، وقال محمد بن القاضي أبي يعلى الحنبلي « ويجب الإيمان . . . بعذاب القبر ، وبمنكر ونكير »[٤] .

فثبت بالكتاب والسنة والإجماع أنّ عذاب القبر حقّ ، ولا ينكره إلا جاهل أو معاند للنصوص .



---

(١) شرح السنة (ص ٢٩-٣٠) .

(٢) الشرح والإبانة (ص ٢١٧) .

(٣) أصول السنة لابن أبي زمنين (ص ١٥٤) .

(٤) كتاب الاعتقاد لمحمد الحنبلي (ص ٣٢) .

المبحث الثاني

مقالته في الصراط

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك .

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

قال الملطي في إنكار جهم الصراط : « والآثار جاءت بتكذيب جهم في إنكاره أنّ الله يجيز على الصِّراط عباده »[١] . ولم أجد غيره ممّن نصّ على مقالته هذه .

والظاهر أنّ جهماً أوّل من أنكر الصراط من المنتسبين إلى الإسلام ، وليس له حجة نقلية أوعقلية سوى ردّه للنصوص وإنكاره ما لا يدرك بالحسّ . ولكن حاول بعض الباحثين المعاصرين تعليل مقالته هذه ، فقال : « وربّما كان نفي جهم لفكرة الصراط متأتياً عن اعتقاده بأنّ المؤمن يذهب إلى الجنّة مباشرة ، وأن لا حاجة للجسر ليختبر عليه العباد ، فالمؤمنون يذهبون إلى الجنة والكفار إلى النار ، وذلك لأنّ جهماً يعتقد أنّ الإيمان لا يقبل الزيادة ولا النقصان ، فمن كان في قلبه إيمان دخل الجنة بدون اختبار »[٢] ، وهذا محتمل ، والله أعلم .

---

(١) التنبيه والردّ (ص ١٠٦) .

(٢) الجهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي للعسلي (ص ١٤٥) .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

اختلف علماء السلف : هل ورد ذكر الصراط في القرآن أم لا ؟ بعد اتفاقهم بأنّ الإيمان بالصراط واجب لصحة الأدلة على ذلك من السنة .

فقد قال بعض السلف إنّ (الورود) المذكور في قوله تعالى ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾ [مريم: ٧١] هوالورود على الصراط ، وقال آخرون : بل هوالورود على جهنم . وممن قال بالتفسير الأول ابن مسعود رضي الله عنه ، وبالتفسير الثاني ابن عباس رضي الله عنه(١) .

إلا أنّ الراجح من هذين القولين هوقول ابن مسعود رضي الله عنه ، ذلك لأنّ النبي ﷺ أقسم بأنّ أهل الحديبية لا يدخلون النار ، فعن أُمّ مُبَشِّرٍ رضي الله عنها أَنَّهَا سَمِعَتِ النبي ﷺ يَقُولُ عِنْدَ حَفْصَةَ رضي الله عنها : « لا يَدْخُلُ النَّارَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ أَحَدٌ الَّذِينَ بَايَعُوا تَحْتَهَا » . قَالَتْ : بَلَى ، يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَانْتَهَرَهَا ، فَقَالَتْ حَفْصَةُ : (وإن منكم إلا واردها) فَقَالَ النَّبِي ﷺ : « قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلّ ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾ [مريم: ٧٢] »(٢) .

وجه الدلالة من هذا الحديث : أنّ النبي ﷺ أقسم بأنّ أهل الحديبية لن يدخلوا النار(٣) ، مع أنّ الله جلّ وعلا أقسم في سورة مريم أن الناس

---

(١) انظر : تفسير ابن كثير (٣/ ١٤٧) ، عند تفسير آية ٧١ من سورة مريم .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل أصحاب الشجرة (١٥/ ٢٧٥ ، حديث ٦٣٥٤) .

(٣) وقد ورد هذا الفضل لغيرهم كذلك ، ففي مسلم عن عُمَارَةَ بْنِ رُؤَيْبَةَ قَالَ : =

جميعاً يردونها ، فقال ﴿ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾ [مريم: ٧١] ، فلوكان الورود في الآية بمعنى الدخول لأشكل الجمع بين القسمين ، فيتحتّم الأخذ بقول ابن مسعود رضي الله عنه . وأمّا جواب النبي ﷺ لحفصة ، فإنّ النجاة لا تستلزم الوقوع ، كما في قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَٰلِحًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْعَزِيزُ ﴾ [هود: ٦٦] .

وعن السُّدِّيّ قَالَ : سَأَلْتُ مُرَّةَ الْهَمْدَانِيَّ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [مريم: ٧١] ، فَحَدَّثَنِي أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ رضي الله عنه حَدَّثَهُمْ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « يَرِدُ النَّاسُ النَّارَ ، ثُمَّ يَصْدُرُونَ مِنْهَا بِأَعْمَالِهِمْ ، فَأَوَّلُهُمْ كَلَمْحِ الْبَرْقِ ، ثُمَّ كَالرِّيحِ ، ثُمَّ كَحُضْرِ الْفَرَسِ ، ثُمَّ كَالرَّاكِبِ فِي رَحْلِهِ ، ثُمَّ كَشَدِّ الرَّجُلِ ، ثُمَّ كَمَشْيِهِ »[١] . والحديث هذا واضحٌ بأنّ بعض السلف فهموا من (الورود) الورود على الصراط .

لذلك جزم النووي أنّ معنى الآية هوالمرور على الصراط ، فقال : « والصحيح أنّ المراد به المرور على الصراط ، وهومنصوب على ظهر جهنم ، أعاذنا الله منها ومن سائر المكروه »[٢] .

وقد ورد ذكر الصراط في أحاديث كثيرة ، منها : ما اتفّق عليه الشيخان

= قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « لا يَلِجُ النَّارَ مَنْ صَلَّى قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا » (مسلم ، حديث ٦٣٤) .

(١) رواه الترمذي في سننه ، كتاب تفسير القرآن ، باب ومن سورة مريم (٥/ ٣١٧ ، حديث ٣١٥٩) ، وقال : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ . وصحّحه الألباني في السلسلة الصحيحة (حديث ٣١١) .

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم للنووي (١/ ١٦٤) .

من رواية أَبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه مرفـوعاً في حديث الرؤيا ، وفيه : « فَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَانَيْ جهَنَّم ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَجُوزُ مِنَ الرُّسُلِ بِأُمَّتِهِ ، وَلا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ أَحَدٌ إِلا الرُّسُل ، وَكَلامُ الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ : اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ . وَفِي جَهَنَّمَ كَلالِيبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ . هَلْ رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ ؟ » قَالُوا : نَعَمْ . قَالَ : « فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ ، غَيْرَ أَنَّهُ لا يَعْلَمُ قَدْرَ عِظَمِهَا إِلا اللَّهُ . تَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ ، فَمِنْهُمْ مَنْ يُوبَقُ بِعَمَلِهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُخَرْدَلُ ، ثُمَّ يَنْجُوحَتَّى إِذَا أَرَادَ اللَّهُ رَحْمَةَ مَنْ أَرَادَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ أَمَرَ اللَّهُ الْمَلائِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فَيُخْرِجُونَهُمْ . . . »[1] .

وعقد البخاري في صحيحه (باب : الصراط جسر جهنم) ، وساق فيه حديث أبي هريرة هذا بلفظ آخر[2] .

وروى أبوسَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ في حديث الشفاعة : « ثُمَّ يُؤْتَى بِالْجَسْرِ فَيُجْعَلُ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ »

قُلْنَا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَمَا الْجَسْرُ ؟

قَالَ : « مَدْحَضَةٌ مَزِلَّةٌ ، عَلَيْهِ خَطَاطِيفُ وَكَلالِيبُ وَحَسَكَةٌ مُفَلْطَحَةٌ . لَهَا شَوْكَةٌ عُقَيْفَاءُ تَكُونُ بِنَجْدٍ يُقَالُ لَهَا السَّعْدَانُ . الْمُؤْمِنُ عَلَيْهَا كَالطَّرْفِ ، وَكَالْبَرْقِ ، وَكَالرِّيحِ ، وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ . فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ وَنَاجٍ مَخْدُوشٌ وَمَكْدُوسٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ، حَتَّى يَمُرَّ آخِرُهُمْ يُسْحَبُ سَحْبًا .

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان ، باب فضل السجود (٢/ ٣٤١ ، حديث ٨٠٦) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية (٣/ ٢١ ، حديث ٤٥٠) .

(٢) انظر : صحيح البخاري ، كتاب الرقاق ، باب رقم اثنين وخمسين (١١/ ٤٥٣) .

فَمَا أَنْتُمْ بِأَشَدَّ لِي مُنَاشَدَةً فِي الْحَقِّ قَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِ يَوْمَئِذٍ لِلْجَبَّارِ . . . » الحديث[١] .

وفي مسلم عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنه قَالَتْ : سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [إبراهيم: ٤٨] فَأَيْنَ يَكُونُ النَّاسُ يَوْمَئِذٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ فَقَالَ : « عَلَى الصِّرَاطِ »[٢] .

كما أنّ الإيمان بالصراط أمر مجمع عليه بين السلف وعلماء السنة . قال البربهاري : « والإيمان بالصراط على جهنّم »[٣] ، وقال الطحاوي

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » ، (١٣/ ٤٣٠ ، حديث ٧٤٣٩) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية (٣/ ٢٩ ، حديث ٤٥٣) .

وأمّا شرح الغريب : **فالدحض والزلّة** بمعنى واحد ، وهوالموضع الذي تزل فيه الأقدام ولا تستقر .

والخطاطيف : جمع خُطاف ، والكلاليب : جمع كَلُّوب ، ومعناهما واحد وهوحديدة معطوفة الرأس .

والحَسَك : هوالشوك صلب في الحديد . والسَعْدان : نبت له شوكة عظيمة من كل جانب .

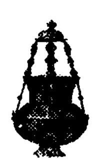
والمكدوس : كون الأشياء بعضها على بعض . انظر : المنهاج شرح صحيح مسلم للنووي (٣/ ٢٦-٢٨) .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب صفات المنافقين ، باب في البعث والنشور ، وصفة الأرض يوم القيامة (١٧/ ١٣٢ ، حديث ٦٩٨٧) ، وغيره .

(٣) شرح السنة للبربهاري (ص ٢٩-٣٠) .

في عقيدته : « ونؤمن . . . بالصراط »[١] ، وقال ابن بطة إنّ من أصول الإيمان « الإيمان بالصراط »[٢] ، وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بالصراط وأنّ الناس يمرّون عليه يوم القيامة على قدر أعمالهم »[٣] ، وقال محمد بن القاضي أبي يعلى الحنبلي « ويجب الإيمان . . . بالصراط »[٤] .

فمن جميع ما سبق ، نستخلص أنّ الإيمان بالصراط من الأمور الثابتة في الكتاب والسنة والإجماع ، ولا مجال لإنكاره .



---

(١) العقيدة الطحاوية - مع شرح ابن أبي العزّ (ص ٤٠٤) .

(٢) الشرح والإبانة لابن بطة (ص ٢٢١) .

(٣) أصول السنة لابن أبي زمنين (ص ١٦٨) .

(٤) كتاب الاعتقاد ، لمحمد الحنبلي (ص ٣٣) .

المبحث الثالث

مقالته في الميزان

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك .

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

أنكر جهم الميزان ، فقال الملطي : « وأنكر جهم الميزان »[١] . وقال الملطي عن بعض الجهمية « ومنهم صنف أنكروا أن يكون لله ميزان يزن فيه الخلق أعمالهم ، وأنكروا الصراط أن يكون الله عزّ وجل يجيز على الصراط أحداً »[٢] .

وذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه (أصول الدين) فصلًا في إثبات الحوض[٣] والصراط والميزان وسؤال الملكين في القبر ، ثم قال : « أنكر ذلك الجهمية »[٤] .

---

(١) التنبيه والردّ (ص ١٠٦) .

(٢) نفس المصدر (ص ٩٧) .

(٣) لم أجد من نصّ على أنّ الجهم نفسه أنكر الحوض ، إلا قول البغدادي هذا عن (الجهمية) ، ثم لا يستبعد إنكاره من جهمٍ ، فمن أنكر عذاب القبر والصراط والميزان ، فلا غرابة أن ينكر الحوض .

(٤) أصول الدين (ص ٢٤٥) .

وتتفّق هذه المقالة مع تعريفه للإيمان ، حيث عرّفه بأنّه مجرّد المعرفة . وبهذا ، فليس هناك حاجة إلى موازين الحسنة والسيئة ، بل على قوله في الإيمان ، لا حاجة إلى العمل أصلًا ، فما بين الرجل وبين دخوله الجنة إلى أن (يعرف) الله تعالى بقلبه !

فبهذا ثبت أنّ الجهم بن صفوان أوّل من أنكر الميزان .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

إنّ وضع الميزان يوم القيامة من الأمور الغيبية التي لا مجال للعقل فيها ، فبخبر الصادق المصدوق ، يجب الإيمان بجميع ما ورد عن أهوال يوم القيامة ، لذا فما علينا في الردّ على الجهم إلا سياق الأدلة من الكتاب والسنة على إثبات ما أنكره هو.

وأما مبدؤه في (ردّ الوحي وتقديمه ما يزعم أنه العقل على النقل) فقد تكلّمنا عليه فيما سبق .

وقد ورد ذكر الميزان في القرآن في آيات عديدة ، من أصرحها قوله تعالى : ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] . وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ ﴾ [الأعراف: ٨-٩] .

كما ورد الميزان في السنة النبوية ، فمن الأحاديث المتفق عليها ما رواه أَبوهُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النبي ﷺ أنه قَال : « كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ : سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ

سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ »[١] .

وفي الترمذي عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ : سَأَلْتُ النبي ﷺ أَنْ يَشْفَعَ لِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

فَقَالَ : « أَنَا فَاعِلٌ » .

قَالَ : قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، فَأَيْنَ أَطْلُبُكَ ؟

قَالَ : « اطْلُبْنِي أَوَّلَ مَا تَطْلُبُنِي عَلَى الصِّرَاطِ » .

قَال : قُلْتُ فَإِنْ لَمْ أَلْقَكَ عَلَى الصِّرَاطِ ؟

قَالَ : « فَاطْلُبْنِي عِنْدَ الْمِيزَانِ » .

قُلْتُ : فَإِنْ لَمْ أَلْقَكَ عِنْدَ الْمِيزَانِ ؟

قَالَ : « فَاطْلُبْنِي عِنْدَ الْحَوْضِ ، فَإِنِّي لا أُخْطِئُ هَذِهِ الثَّلاثَ الْمَوَاطِن »[٢] .

كما أنّ الإيمان بالموازين يوم القيامة أمر مجمع عليه بين السلف . قال الإمام أحمد في أصول السنة : « والإيمان بالميزان »[٣] ، وذكر ابن أبي عاصم في السنة باباً في إثبات الميزان[٤] ، وقال البربهاري : « والإيمان

---

(١) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » (١٣/ ٥٤٧ ، حديث ٧٥٦٣) ، ومسلم ، كتاب الذكر والدعاء ، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء (١٧/ ٢١ ، حديث ٦٧٨٦) .

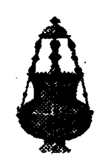
(٢) أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب صفة القيامة ، باب ما جاء في شأن الصراط (٤/ ٦٢١ ، حديث ٢٤٣٣) وقال : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ . وقال الألباني في (تخريج المشكاة) : إن سنده جيّد (٣/ ٢٨ حديث ٥٥٩٥) .

(٣) أصول السنة (ص ٥٤) .

(٤) السنة (١/ ٥٢٢-٥٢٦) .

بالميزان يوم القيامة ، يوزن فيه الخير والشر ، له كفتان وله لسان »[(١)] ، وقال الطحاوي في عقيدته : « ونؤمن . . . بالميزان »[(٢)] ، وقال ابن بطة إنّ من أصول الإيمان « الإيمان بالموازين »[(٣)] ، وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بالميزان يوم القيامة »[(٤)] ، وقال محمد بن القاضي أبي يعلى الحنبلي « ويجب الإيمان . . . بالموازين »[(٥)] .

وقال السفاريني بعد إيراد أدلة الميزان من الكتاب والسنة وآثار السلف : « فقد دلّت الآثار على أنّه ميزان حقيقي ذوكفّتين ولسان ، كما قال ابن عبّاس والحسن البصري وصرّح بذلك علماؤنا ، والأشعرية ، وغيرهم ، وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر ، وانعقد إجماع أهل الحقّ من المسلمين عليه »[(٦)] .



---

(١) شرح السنة (ص ٢٩-٣٠) .

(٢) العقيدة الطحاوية - مع شرح ابن أبي العزّ (ص ٤٠٤) .

(٣) الشرح والإبانة (ص ٢٢٢) .

(٤) أصول السنة (ص ١٦٢) .

(٥) كتاب الاعتقاد محمد الحنبلي (ص ٣٢) .

(٦) لوامع الأنوار البهيّة (٢/ ١٨٥) .

المبحث الرابع

مقالته في الشفاعة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك .

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

نصّ الملطي على مقالة جهم بن صفوان في الشفاعة حيث قال : « وأنكر جهم الشفاعة ، وأنّ قوماً يخرجون من النار »[١] . وقال عن بعض الجهمية « ومنهم صنف أنكروا . . . الشفاعة ، أن يشفع رسول الله ﷺ لأحد من أمته ، وأن يخرج الناس من النار بعد ما دخلوها »[٢] .

ولم أجد غيره نصّ على مقالة جهم هذه ، كما أنّ الملطي لم ينصّ على أنّه هل أنكر جميع أنواع الشفاعة ، أوبعض أنواعها فقط . والذي أميل إليه ، والعلم عند الله تعالى ، أنّه أنكر شفاعة الموحّدين لقوم دخلوا النار أن يُخرجوا منها ، لذلك قال الملطي عقب حكايته لهذا الإنكار : « وأنّ قوماً يخرجون من النار » .

وإنكار الشفاعة يستلزم القول بخلود أهل النار في النار - كما هومذهب الخوارج والمعتزلة ومن وافقهم . وهذا ما نجده في نصّ الملطي السابق .

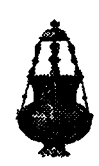
---

(١) التنبيه والردّ (ص ١٢٨) .

(٢) نفس المصدر (ص ٩٧) .

إلا أنّ قول الجهم مخالف تماماً لقول المعتزلة والخوارج في حقيقة الأمر ذلك أنّ الجهم بن صفوان من غلاة المرجئة ، وعرّف الإيمان بأنّه هوالمعرفة ، وأنّ المؤمنين فيه سواء ، وأنّ الكفر هوالجهل فقط . لذلك فلا يتصوّر عنده أن يُدخل الله أحداً من المؤمنين في النار أصلًا ، ولا أن يُعذّب المؤمن على ذنبٍ ، إذ الأعمال عنده خارجة عن مسمّى الإيمان . فإنكاره للشفاعة موافق تماماً لتعريفه للإيمان ، وليس له علاقة بمسألة الوعد والوعيد كما هوعند المعتزلة ، والله أعلم .

وروي بإسناد ضعيف أنّ أنس بن مالك رضي الله عنه أدرك أناساً يكذّبون بالشفاعة ، ولكن لضعف إسناده لا نستطيع أن نعتمد عليه[١] . لذلك فيكون الجهم بن صفوان أوّل من ثبت عنه إنكار الشفاعة من المنتسبين للإسلام .



---

(١) انظر : (ص ٦٦٨) من الرسالة .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

إنّ الشفاعة أمر ثابت في الكتاب والسنة ، وهي تكريم لله للشافع ، ورحمة للمشفوع ، فلا يشفع أحد إلا بإذنه ، ولا تقبل الشفاعة إلا برضاه . قال تعالى : ﴿ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴾ [النجم: ٢٦] .

فهذان شرطان لازمان لقبول الشفاعة . والشفاعة أنواع وأقسام ، ليس هذا البحث موضع بسطها ؛ إذ الغرض هنا إثبات حقيقة الشفاعة ، وأنّها واقعة بإذن الله تعالى . فقد ثبتت الشفاعة في الكتاب والسنة ، وأجمع أهل السنة على الإيمان بها .

وقد ذكر الله تعالى الشفاعة في كتابه في أكثر من عشرين موضعاً ، منها آية النجم التي سبق ، ومنها قوله تعالى : ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا ﴾ [طه: ١٠٩] .

ويلاحظ أنّ الشفاعة أكثر ما وردت في القرآن في سياق نفيها لغير مستحقّيها ، فدلّ بمفهوم الآيات على جوازها لمن يستحقّها(١) .

وأمّا الأحاديث فكثيرة ، منها ما اتفق عليه الشيخان من رواية جَابِر بن عَبْدِ اللّهِ رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قَال : « أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي : نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ ، وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُوراً فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الْمَغَانِمُ ، وَلَمْ

---

(١) انظر : الشفاعة عند أهل السنة للجديع (ص ٢٤) .

تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي ، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً »(١) .

ومنها ما رواه الشيخان عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً في حديث الشفاعة الطويل ، وفيه : « فَيَشْفَعُ النَّبِيُّونَ وَالْمَلَائِكَةُ وَالْمُؤْمِنُونَ فَيَقُولُ الْجَبَّارُ : بَقِيَتْ شَفَاعَتِي ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ أَقْوَامًا قَدِ امْتُحِشُوا » إلخ الحديث(٢) .

وعن أَنَسٍ رضي الله عنه قال : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي »(٣) .

وقد عدّ السيوطي حديث الشفاعة من الأحاديث المتواترة ، وذكر أنّه رواه اثنا عشر صحابياً(٤) .

---

(١) رواه البخاري في كتاب التيمّم ، الباب الأول (١/ ٥١٩ ، حديث ٣٣٥) ، ومسلم في كتاب المساجد ، باب جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً (٥/ ٦ ، حديث ١١٦٣) .

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » ، (١٣/ ٤٣٠ ، حديث ٧٤٣٩) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية (٣/ ٢٩ ، حديث ٤٥٣) .

(٣) رواه أبوداود في سننه ، كتاب السنة ، باب في الشفاعة (حديث ٤٧٣٩ ، ٤/ ٢٣٦) وسكت عنه ، ورواه الترمذي في كتاب صفة القيامة ، باب منه (٤/ ٦٣٥ ، حديث ٢٤٣٥) ، وقال : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ . والحديث هذا في إسناده ضعف يسير ، ولكن له شاهد من حديث جابر رضي الله عنه في سنن ابن ماجة (كتاب الزهد ، باب ذكر الشفاعة ، حديث٤٣١٠) ، لذلك أشار الألباني إلى أنّ الحديث صحيح لغيره (انظر : تحقيقه لمشكاة المصابيح ، ١٥٥٨/٣ ، حديث ٥٥٩٩) .

(٤) قطف الأزهار المتناثرة فى الأخبار المتواترة (ص ٣٠٣-٣٠٥) .

كما تواترت النقولات عن أئمة السلف في إثبات الشفاعة ، فقال الإمام أحمد في أصول السنة : « والإيمان بشفاعة النبي ﷺ »[(١)] ، وذكر ابن أبي عاصم في (السنة) باباً في إثبات الشفاعة[(٢)] ، وقال الطحاوي في عقيدته « والشفاعة التي ادخرها لهم حقّ ، كما روي في الأخبار »[(٣)] ، وقال ابن بطة إنّ من أصول الإيمـان « الإيمان بالشفاعة »[(٤)] ، وقـال البربهاري : « والإيمان بشفاعة رسول الله ﷺ للمذنبين الخاطئين »[(٥)] . وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بالشفاعة »[(٦)] ، وقال محمد بن القاضي أبي يعلى الحنبلي في كتابه الاعتقاد : « فأما المسيئون الموحّدون فإنّهم يخرجون منها - يعني النار - بالشفاعة »[(٧)] .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وأمّا شفاعته ﷺ لأهل الذنوب من أمّته فمتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، وسائر أئمة المسلمين ، الأربعة وغيرهم ، وأنكرها كثير من أهل البدع »[(٨)] .

وأمّا مسألة إخراج الموحّدين من النار بعد أن دخلوها ، فهذا نوع من

---

(١) أصول السنة (ص ٥٧) .

(٢) انظر : السنة لابن أبي عاصم (١/٥٢٦-٥٩١) .

(٣) العقيدة الطحاوية - مع شرح ابن أبي العزّ (ص ٢٢٩) .

(٤) الشرح والإبانة لابن بطة (ص ٢٢٣) .

(٥) شرح السنة للبربهاري (ص ٣١) .

(٦) أصول السنة (ص ١٦٢) .

(٧) كتاب الاعتقاد لمحمد الحنبلي (ص ٣٤) .

(٨) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١/١٤٨) .

أنواع الشفاعة ، فإذا أثبتنا الشفاعة ، أثبتنا أنّ الله جلّ وعلا يخرج من النار قوماً بعد أن كانوا فيها ، ولقد صرّحت بهذا بعض الأحاديث ، منها حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه المخرّج آنفاً ، ومنها حديث أَنَسٍ رضي الله عنه عَنِ النبي ﷺ قَالَ : « لَيُصِيبَنَّ أَقْوَامًا سَفْعٌ مِنَ النَّارِ بِذُنُوبٍ أَصَابُوهَا عُقُوبَةً ، ثُمَّ يُدْخِلُهُمُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ ، يُقَالُ لَهُمْ : الْجَهَنَّمِيُّونَ »(١) .



(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد ، باب ما جاء في قوله تعالى : (إن رحمة الله قريب من المحسنين) (١٣/ ٤٤٤ ، حديث ٧٤٥٠) .



الفصل الثاني

أثر هذه المقالات في الفرق الإسلامية

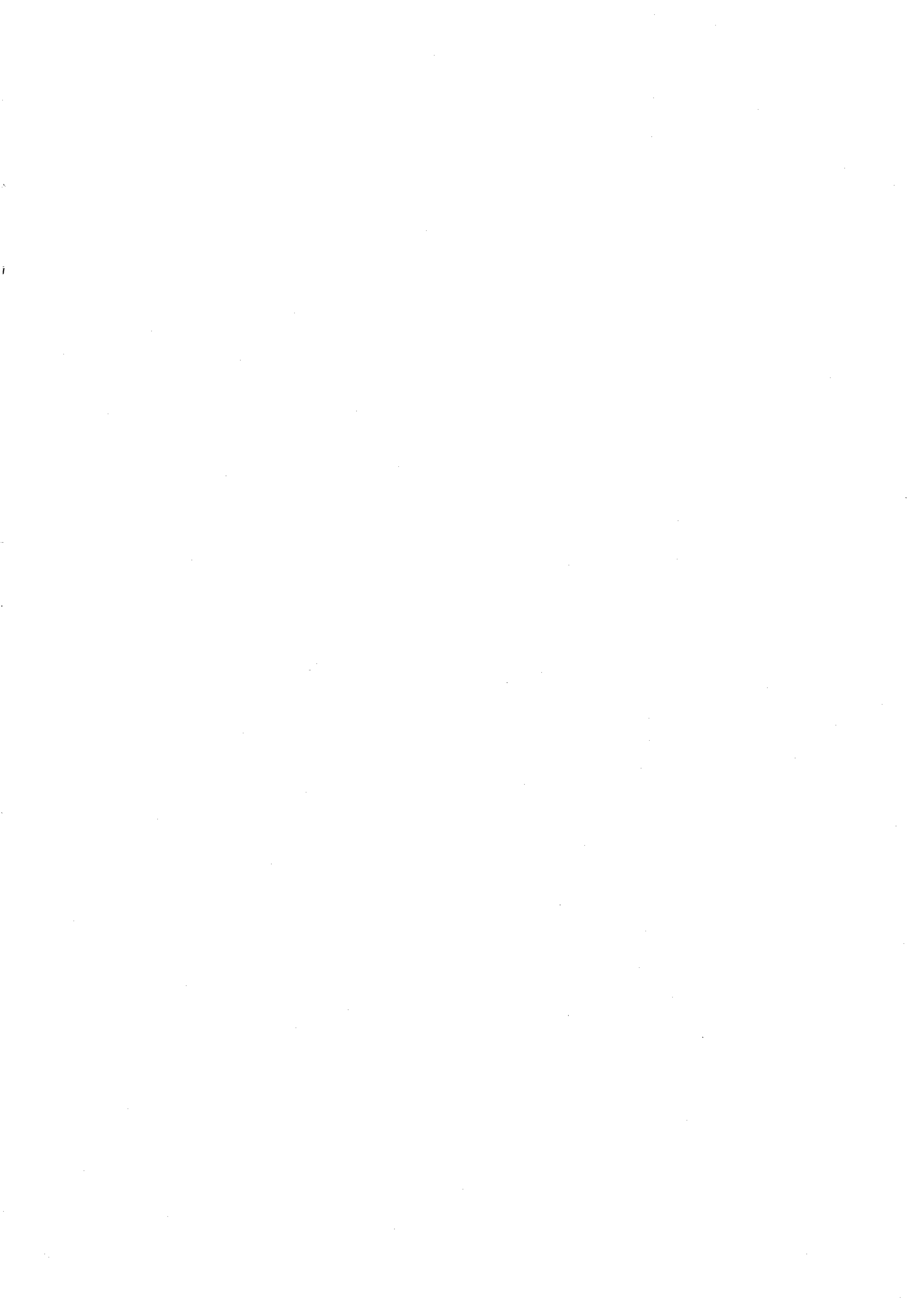
وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في عذاب القبر

المبحث الثاني : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في الصراط

المبحث الثالث : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في الميزان

المبحث الرابع : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في الشفاعة



المبحث الأول

أثر مقالته على المعتزلة ومن وافقهم في عذاب القبر

اشتهر بين كثير من طلبة العلم أنّ المعتزلة بصفة عامة ينكرون عذاب القبر . وممّا أدّى بهم إلى هذا القول صنيع بعض العلماء . فمثلًا عمّم أبوالحسن الأشعري وجعل جميع المعتزلة والخوارج من المنكرين لعذاب القبر[(١)] . وقال ابن حزم إنّ إنكار عذاب القبر « . . . قول من لقينا من الخوراج »[(٢)] .

أمّا عبد القادر الجيلاني فقال إنّ « . . . أكثرهم - يعني المعتزلة - نفوا عذاب القبر والميزان »[(٣)] .

ولكن عند الرجوع إلى كتب القوم ، نجد خلافاً في المسألة .

فمثلًا نجد القاضي عبد الجبّار - وهوكما لا يخفى محقّق مذهبهم - خصّص لعذاب القبر فصلًا في كتابه (شرح الأصول الخمسة) ، ذكر فيه « . . . أنّه لا خلاف فيه [يعني في عذاب القبر] بين الأمة إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة ، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنّع علينا ويقول : إنّ المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به »[(٤)] ، وأثبت حقيقة عذاب القبر بأدلة من الكتاب

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٤٣٠) .

(٢) الفصل (١١٧/٤)

(٣) الغنية (ص ١١٦) .

(٤) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٣٠) .

والسنة ، غير أنه أوجب على الله أن يحيي الموتى قبل هذا العذاب ، وأن يخلق الله فيهم العقل ليحسن التعذيب ، وبيّن أنّنا لا ندري متى يقع هذا العذاب : أهوفي البرزخ أوبعده ؟[١] .

وفي كتابه الآخر (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) بيّن أنّ جمهور المعتزلة يقطعون بعذاب القبر ، والبعض منهم لا ينكره ولكن لا يقطع به ، بمعنى أنّه يجوّزه ، ولم ينكره أحد إلا ضرار بن عمرو وهو- عند القاضي - ليس من المعتزلة[٢] . فبهذا جعل أكثر المعتزلة من المثبتين لعذاب القبر ، إلا أنّه خالف أهل السنة في بعض مسائله كما لا يخفى .

ونجد أنّ الزمخشري قد فسّر بعض آيات الكتاب بأنّها دالة على عذاب القبر ، منها قوله تعالى ﴿ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الطور: ٤٧] ، حيث قال : « دون يوم القيامة ، وهوالقتل ببدر ، والقحط سبع سنين ، وعذاب القبر »[٣] .

وكذلك في قوله تعالى : ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾ [التوبة: ١٠١] قال : « قيل : هما القتل وعذاب القبر . وقيل : الفضيحة وعذاب القبر »[٤] .

والإباضية بصفة عامة أثبتوا عذاب القبر كذلك . قال صاحب (بهجة أنوار العقول) : « إنّ عذاب القبر ممّا تواترت به الأحاديث »[٥] ، كما

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٧٣٠-٧٣٢) .

(٢) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (ص ٢٠١-٢٠٢) .

(٣) الكشاف (٤/ ٤١٧) .

(٤) الكشاف (٢/ ٢٩١)

(٥) بهجة أنوار العقول للسالمي (١/ ١١٤) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٢٥) .

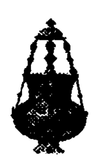
ورد في مسندهم (مسند الربيع بن حبيب) عدّة أحاديث في عذاب القبر ، ومنكر ونكير[(١)] . وقال صاحب (مشارق أنوار العقول)[(٢)] :

ثم عذاب القبر مما جاء به تواتر الأخبار معنى فانتبه
واعتقدن صدقه ولا تحل تعذيب ميّت لوجوه يحتمل

وبالبيت الأخير يظهر أنّهم وافقوا المعتزلة في اشتراط إحياء الموتى قبل تعذيبهم .

ولم يتبيّن لي موقف الزيدية من هذه المسألة[(٣)] .

فيظهر من هذا أنّ عذاب القبر من الأمور المختلف فيها بين المعتزلة ، فجمهورهم أثبتوه - خلافاً لما نقل عنهم في بعض الكتب السنية - والبعض منهم أنكروه . أمّا الإباضية ، فالمشهور عنهم أنّهم أثبتوه .



---

(١) انظر : مسند الإمام الربيع بن حبيب (٣/١٣-١٤) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٢٥) .

(٢) مشارق أنوار العقول للسالمي (ص ٣٥٥) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٨٤) .

(٣) ذلك لأنّ الكتب التي بين يديّ عنهم - وهي قليلة والله المستعان - لم تذكر موقفهم تجاه هذه القضية ، غير أنّ الأمير حسين بن بدر الدين الزيدي لم يذكر الإيمان بعذاب القبر في عقيدته لمّا تكلّم عن بعض أحوال الآخرة . انظر : العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير الأكوع (ص ٦١) .

المبحث الثاني

أثر مقالته على المعتزلة ومن وافقهم في الصراط

ذكر أبوالحسن الأشعري في (المقالات) أنّ الفرق الإسلامية « . . . اختلفوا في الصراط ، فقال قائلون هوالطريق ، وليس كما وصفوه بأنّه أحدّ من السيف وأدقّ من الشعر »[١] ، ولكنّه لم يذكر أسماء الفرق التي أوّلت الصراط إلى هذا المعنى . وكذلك السفاريني ، فذكر قول القاضي عبد الجبّار في المسألة - وسيأتي نقله - ثمّ ذكر أنّ بعضهم ذهبوا إلى أنّ الصراط هوعبارة عن الأدلة الواضحة ، ولم يذكر أسماءهم[٢] .

أمّا حافظ الحكمي ، فعمّم وقال : « قد أنكر الصراط والمرور عليه أهل البدعة والهوى من الخوارج ومن تابعهم من المعتزلة ، وتأوّلوا الورود برؤية النار ، لا أنّه الدخول والمرور على ظهرها ، وذلك لاعتقادهم أن من دخل النار لا يخرج منها ولوبالإصرار على صغيرة . . . »[٣] .

غير أنّنا عند الرجوع إلى كتبهم ، نجد أنّ هذا التعميم ليس بدقيق .

قال القاضي عبد الجبّار « ومن جملة ما يجب الإقرار به : الصراط ، وهوطريق بين الجنة والنار ، يتسّع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه . . . فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية من أنّ ذلك أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف ، وأنّ المكلّفين يكلفون اجتيازه والمرور به . . . فإنّ تلك الدار ليست بدار تكليف حتى يصح إيلام

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٤٧٢) .

(٢) انظر : لوامع الأنوار (٢/ ١٩١) .

(٣) انظر : معارج القبول (٢/ ٨٥٦) .

المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة . . . » ثمّ بيّن أنّ بعض مشايخ المعتزلة ذهبوا إلى أنّ الصراط « . . . إنما هوالأدلة الدالة على هذه الطاعات التي من تمسّك بها نجا وأفضى إلى الجنّة والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار » ولكنّه ضعّف هذا التفسير فقال « وذلك ممّا لا وجه له ، لأنّ فيه حملًا لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه ظاهره ، وقد كرّرنا القول في أنّ كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة فذلك هوالواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز »[١] .

وذكر في كتاب آخر : « فإن قيل : أفيصح ما يذكر في الصراط ؟ قيل له : أما على ما تقوله العامة في وصفه ، وعلى ما تقول في بعض الأخبار ، فلا يصحّ ذلك ، وإنّما الذي يصح أن يكون طريقاً لأهل الجنّة والنار بعد المحاسبة » ، وأنكر صراحة أن يكون الصراط أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف[٢] .

وذكر الزمخشري قول بعض السلف في أنّ (الورود) في قوله تعالى ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [مريم: ٧١] هوالورود على الصراط لأنّ الصراط ممدود على جهنّم ، ولم يعلّق على هذا القول ، إلا أنّه رجّح في نهاية البحث - بعد ذكر عدّة تفاسير محتملة - أنّ القول الصحيح هوأنّ الورود الجثوّ حول جهنّم[٣] . فلوكان من النافين لحقيقة الصراط ، لما ذكر

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٣٧-٧٣٨) .

(٢) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (ص ٢٠٥-٢٠٦) .

(٣) انظر : الكشّاف (٣/٣٦) .

الاحتمال أصلًا ، أوعلى الأقلّ ردّ عليه ، كما هي عادته في تفسير الآيات التي تخالف أقوال المعتزلة .

فثبت بهذا أنّ بعض أئمة المعتزلة أنكروا حقيقة الصراط ، والبعض الآخر منهم - مثل القاضي عبد الجبّار - أثبتوا صراطاً حقيقياً ، ولكنّهم لم يثبتوه على صفاته المذكورة في الأحاديث .

أمّا الإباضية ، فأكثرهم أثبت الصراط وأنّه جسر يوضع على جهنّم ، بل وبعضهم أثبت صفاته الواردة في السنة(١) . بيد أنّ البعض الآخر - مثل السالمي - نفى حقيقة الصراط ، وقال إنّه الطريق الواضح والدين المستقيم ، وأوّل الأحاديث الواردة في صفته(٢) . وكذلك أوّله صاحب كتاب (معالم الدين) ، وأنكر أن يكون هناك صراط حقيقي على جهنّم(٣) .

ولم يتبيّن لي موقف الزيدية والرافضة من هذه المسألة(٤) .

---

(١) منهم أبوقاسم البرادي وغيره . انظر : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٨٧) .

(٢) انظر : مشارق أنوار العقول (ص ٢٨٢) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٢٦) . وانظر كذلك : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للبدوي (ص ٢٠٤) .

(٣) انظر : الحياة الآخرة للعواجي (ص ١٢٨١) ، حيث نقل عنه هذا الكلام .

(٤) للسبب الذي ذكرته من قبل . ويلاحظ أنّ الأمير حسين بن بدر الدين الزيدي لم يذكر الإيمان بالصراط في عقيدته لمّا تكلّم عن بعض أحوال الآخرة . انظر : العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير الأكوع (ص ٦١) .

المبحث الثالث

أثر مقالته على المعتزلة ومن وافقهم في الميزان

أطلق أبوالحسن الأشعري أنّ جميع أهل البدع أنكروا الموازين ، وفسّر قول المعتزلة فقال : « وحقيقة قول المعتزلة في الموازنة أنّ الحسنات تكون محبطة للسيئات وتكون أعظم منها ، وأنّ السيئات تكون محبطة للحسنات وتكون أعظم منها »(١) . ولكن قال عبد القادر الجيلاني عن المعتزلة : « وأكثرهم نفوا عذاب القبر والميزان »(٢) .

بيد أنّنا إذا رجعنا إلى كتبهم ، نجد أنّ المحقّقين منهم أثبتوا حقيقة الموازين .

قال القاضي عبد الجبار ، بعد أن ذكر جملة من أحوال يوم القيامة ، منها الموازين : « وجملة ذلك أنّ كل هذه الأمور حق يجب اعتقاده والإقرار به . . . » ولقد صرّح الله تعالى بوضع الموازين يوم القيامة « ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه ، المتعارف فيما بيننا ، دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس . . . » ولا شكّ أنّ لفظ (الميزان) ورد في القرآن بمعنى العدل ، ولكن « . . .كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز . يبيّن ذلك ويوضّحه أنّه لوكان الميزان إنّما هوالعدل ، لكان لا يثبت الثقل والخفة فيه معنى ، فدلّ على أنّ المراد به الميزان المعروف الذي يشتمل على ما يشتمل عليه الموازين فيما بيننا »(٣) .

وفي كتابه الآخر قال : « إنّ أكثر أهل العدل يثبتون الموازين

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٤٧٣) .

(٢) الغنية (ص ١١٦) .

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٣٤-٧٣٥) .

ولا ينكرونها ، كما نطق به الكتاب ، وإنّما أنكره بعضهم » ، وجوّز أن توزن الأعمال الحسنة والسيئة وزناً حقيقياً[(١)] .

وسأل الزمحشري في تفسير قوله تعالى ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] « فإن قلت : ما المراد بوضع الموازين ؟ قلت : فيه قولان : أحدهما : إرصاد الحساب السوي والجزاء على حسب الأعمال بالعدل والإنصاف . . . والثاني : أنّه توضع الموازين الحقيقية ويزن بها الأعمال »[(٢)] ، ثم لم يرجّح بين هذين القولين ، ولكنّه ذكر بعض الآثار الواردة في الميزان ، فكأنّه يميل إلى إثبات حقيقته .

وقد ذهب أكثر الإباضية إلى أنّ الميزان هوتمييز الأعمال وتفصيلها ، وأوّلوا الآيات والأحاديث الواردة في صفته ، حيث قالوا إنّ الأعمال أعراض وليست أجساماً فلا يمكن حمل النصوص على ظاهرها[(٣)] .

وقال أحد أئمتهم : « وإنّما المراد عندنا وعند معظم المعتزلة من الميزان ، اعتبار الحسنات وتمييزها عن غيرها ، والعدل الذي وضعه عزّ وعلا بين خلقه » ، ثمّ علّل كلامه بأنّ الميزان يحتاجه من لا يعرف مقادير الأشياء ، والله عالم بها[(٤)] .

---

(١) انظر : فضل الاعتزال (ص ٢٠٤) ، و: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (١/ ٢٤٧) .

(٢) الكشاف (٢٣/ ١٢١) . وانظر كذلك (٢/ ٨٥) عند تفسيره للآية التاسعة من سورة الأعراف .

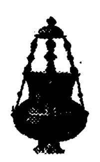
(٣) انظر : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٢٦) ، و: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للبدوي (ص ٢٠٤) .

(٤) معالم الدين للمصعبي (٢/ ١٩١) - نقلاً عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٨٥) .

أمّا الزيدية فقد أثبتوا الموازين ، فقال الأمير حسين بن بدر الدين في عقيدته : « وأدين الله تعالى . . . بالحشر للعرض المشهور ، والإشهاد على الأعمال بغير زور ، ووضع الموازين ، وأخذ الكتب بالشمال واليمين . . . »[1] .

إذاً إنّ بعض المعتزلة والإباضية أنكروا حقيقة الميزان ، والبعض منهم أثبته .

ونختم الكلام في هذه القضية بنقل كلام ابن أبي العزّ الحنفي إذ قال : « فعلينا الإيمان بالغيب ، كما أخبرنا الصادق ﷺ ، من غير زيادة ولا نقصان . ويا خيبة من ينفي وضع الميزان القسط ليوم القيامة كما أخبر الشارع ، لخفاء الحكمة عليه ، ويقدح في النصوص بقوله : لا يحتاج إلى الميزان إلا البقّال والفوّال ! وما أحراه بأن يكون من الذين لا يقيم الله تعالى لهم يوم القيامة وزناً . ولولم يكن من الحكمة في وزن الأعمال إلا ظهور عدله سبحانه لجميع عباده ، فإنّه لا أحد أحب إليه العذر من الله ، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين . فكيف ووراء ذلك من الحكم ما لا اطلاع عليه ؟ »[2] .



---

(١) العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير الأكوع (ص ٦١)

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٤١٩) .

المبحث الرابع

أثر مقالته على المعتزلة ومن وافقهم في الشفاعة

وجدنا فيما سبق أنّ المعتزلة ومن تبعهم اختلفوا في مسائل عذاب القبر والميزان والصراط ، ولكنّهم - كلّهم - أجمعوا على إنكار الشفاعة لعصاة الموحّدين . كما أنّهم أجمعوا على إنكار أن يخرج أحد من النار بعد أن دخلها ، وحملوا الأحاديث الواردة في الشفاعة على رفع درجات أهل الجنة ، أوعلى التائبين من أهل الكبائر .

قال القاضي عبد الجبّار : « لا خلاف بين الأمة في أنّ شفاعة النبي ﷺ ثابتة للأمة ، وإنّما الخلاف في أنها تثبت لمن ؟ فعندنا أنّ الشفاعة للتائبين من المؤمنين ، وعند المرجئة أنّها للفساق من أهل الصلاة »[١] . واستدلّ على رأيه هذا بأدلة تثبت - على حدّ زعمه - أنّ الفسقة خالدون مخلّدون في النار « فقد دلّت الدلالة على أنّ العقوبة تستحق على طريق الدوام ، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي ﷺ والحال ما تقدّم ؟ »[٢] . وأما الأدلة التي تدلّ على عكس ذلك ، فإما أحاديث آحاد لا يصح الاحتجاج به ، أوأنّها تحمل على أهل الكبائر إن تابوا[٣] .

وقال في كتابٍ آخر : « ونزعم أنّ من أنكرها - يعني الشفاعة - فقد أخطأ الخطأ العظيم ، لكنّا نقول لأهل الثواب دون أهل العقاب »[٤] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٦٨٨) .

(٢) نفس المصدر (ص ٦٨٩) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٦٩١) .

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (ص ٢٠٧) .

ولقد وافقت الإباضيةُ المعتزلةَ في هذا الباب كعادتهم ، فأثبتوا شفاعة النبي ﷺ يوم القيامة لأمّته قبل دخولهم الجنة ، ولكنهم خصّصوا هذه الشفاعة للمؤمنين - ويعنون بذلك الذين لم يلتبسوا بالكبائر ؛ إذ أهل الكبائر ليسوا بمؤمنين على قولهم . يقول أحدهم عن الشفاعة : « إنّها عند أصحابنا إنما تكون في المحشر قبل دخول الكفار وعصاة الموّحدين النار وهي مخزونة لا ينالها نبي مرسل ولا ملك مقرّب ، حتى يأتيها سيدنا محمد ﷺ وهي المقام المحمود الذي وعده الله عزّ وجلّ ، ويحمده به الأولون والآخرون لفتحه إياه لهم بعد كونه مغلوقاً لا يصل إليه أحد »[(١)] .

وقد يغترّ القارئ بهذا الكلام إذ لم ينف صاحبه الشفاعة صراحة لأهل الكبائر ، ولكن إذا تأملنا النصّ ، نجد أنّ صاحبه صرّح بأنّ عصاة الموحّدين سيدخلون النار ، ثم ذكر شفاعة النبي ﷺ في فتح باب الجنّة ، ولم يذكر أنّ عصاة الموحّدين سيدخلونها ، بمعنى أنّ شفاعة النبي ﷺ مقتصرة في طلبه ربّه بفتح باب الجنّة ومن ثمّ إدخال المؤمنين فيها .

وتتأكّد هذه العقيدة عند الرجوع إلى مسندهم (مسند الربيع بن حبيب) حيث ساق مؤلفه أحاديث كثيرة تنفي الشفاعة لأهل الكبائر ، منها حديث جابر مرفوعاً : « ليست الشفاعة لأهل الكبائر من أمّتي »[(٢)] .

---

(١) قناطر الخيرات للجيلاطي (١/ ٣٢٠) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٦٣) . وانظر كذلك : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للبدوي (ص ٢٠٤) .

(٢) مسند الربيع بن حبيب (٤/ ٢٢) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٦٤) . ويلاحظ أنّ حديث جابر في سنن ابن ماجة (كتاب الزهد ، باب ذكر الشفاعة ، حديث٤٣١٠) على عكس هذا تماماً .

وقال صاحب (جوهر النظام)[(١)] :

ومن يمت على الكبير عذبا وذاكِ في القرآن حكماً وجبا
ليس له شفاعة من أحد من الورى حتى النبي أحمد
لكنه في النار قطعاً يخلد فهو بها معذّب مؤبد

كما ذهبت الزيدية إلى إنكار الشفاعة لعصاة الموحّدين ، واستدلّوا بقوله تعالى ﴿ مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر: ١٨].[(٢)] . وقال الأمير حسين بن بدر الدين : « فصل : فإن قيل : ما تقول في الشفاعة فقل : أدين الله تعالى بثبوتها يوم الدين ، وإنما تكون خاصة للمؤمنين ، دون من مات مصرّاً من المجرمين على الكبائر ، ليزيد نعيماً إلى نعيمهم وسروراً إلى سرورهم ، ولمن ورد العرض وقد استوت حسناته وسيئاته ، فيشفع له النبي ﷺ ليرقى درجة غير المكلّفين في الصبيان والمجانين . وإنما قلنا إنّه لا بدّ من ثبوتها لقوله تعالى ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ [الإسراء: ٧٩] ، قيل : هوالشفاعة . وقال ﷺ « من كذّب بالشفاعة لم ينلها يوم القيامة » . وأمّا أنّها تكون لمن ذكرناها فلقوله تعالى ﴿ مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر: ١٨]، ما للظالمين من أنصار ، وقول النبي ﷺ « ليست شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾ [الأنبياء: ٢٨] ، كلّ ذلك يدلّ على ما قلنا »[(٣)] . وقال في موضع آخر : « فصل : فإن قيل : ماذا تدين به

---

(١) الجوهر النظام للسالمي (ص ١٢) .

(٢) انظر : الزيدية : نشأتها ومعتقداتها ، للقاضي الأكوع (ص ٥٩) .

(٣) العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير الأكوع (ص ٦٢-٦٣)

في أهل الكبائر سوى أهل الكفر ، فقل : أسميهم فساقاً . . . وأدين الله تعالى بأنّهم متى ماتوا مصرّين على الكبائر فإنّهم يدخلون نار جهنّم ويخلدون فيها أبداً ، لا يخرجون في حالٍ من الأحوال »[١] .

كما فصّل الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى أدلة الزيدية في نفي الشفاعة لأهل الكبائر في كتابه الضخم (الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد) ، وبيّن أنّ الشفاعة - عندهم - مقتصرة على الصالحين دون الفاسقين ، والأدلة التي يستدلّ بها أهل السنة على جواز الشفاعة للفاسقين إنّما هي في حقّ الفاسق التائب[٢] .

وفي متنهم المشهور بـ (الثلاثين مسألة) نصّ على « . . .أنّ شفاعة النبي ﷺ يوم القيامة ثابتة قاطعة ، ولا تكون إلا لمن يدخل الجنّة ، فيزيدهم الله نعيماً على نعيمهم وسروراً إلى سرورهم ، والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر: ١٨] ، ولا شكّ أنّ الفاسق ظالم بلا خلاف بين أمة محمد فلا يجوز أن يشفع النبي ﷺ لأحدٍ من الفسّاق ، وإذا لم يجز أن يشفع لهم ، لم تبق الشفاعة إلا للمؤمنين »[٣] .

والزيدية يؤمنون أنّ « . .من مات كافراً أوعاصياً لم يتب فهومن

---

(١) العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير الأكوع (ص ٥٧)

(٢) انظر : الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد (جـ ٢ ، ورقة ٧٥ ب وما بعدها) ، نقلًا عن : الإمام المهدي أحمد ابن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي للكمالي (ص ٤٠١-٤٠٧) .

(٣) الثلاثون مسألة للدصّاص (س ٢٠) .

أصحاب السعير خالداً فيها أبداً »[١] .

وقد فرّق بعض الباحثين بين مقالة الجهمية والمعتزلة ، فقال : « تنكر الجهمية الشفاعة مطلقاً ، سواء أكانت لرفع الدرجات في الجنة أم لإخراج العصاة من النار ، وهم بذلك يخالفون أهل السنة والمعتزلة والزيدية والخوارج ، ويعرضون إعراضاً كاملًا عما ورد في إثباتها من نصوص »[٢] .

ويمكن أن نستنبط أصلًا لهذا القول من كلام بعض الجهمية حيث نقل الملطي عنهم « ومنهم صنف أنكروا . . . الشفاعة ، أن يشفع رسول الله ﷺ لأحد من أمته ، وأن يخرج الناس من النار بعد ما دخلوها »[٣] . فقولهم (أن يشفع لأحد من أمته) يؤخذ منه نفي جميع أنواع الشفاعة ، إلا أن هذا القول أثر عن (بعض الجهمية) ولم يؤثر عن جهم بن صفوان نفسه ، فالله أعلم بالصواب .

ولئن وافقت الخوارج والمعتزلة والزيدية جهمَ بن صفوان في هذه المسألة ، فقد خالفه في هذا الأصل الرافضة ، حيث فتحوا باب الشفاعة لجميع آل البيت ، وهي خاصة للشيعة ومقبولة حتماً عندهم[٤] .



(١) الزيدية : نظرية وتطبيق لشرف الدين (ص ٧٦) .

(٢) الحياة الآخرة للعواجي (٣٥٨/١) .

(٣) التنبيه والردّ (ص ٩٧) .

(٤) انظر : الحياة الآخرة للعواجي (٣٥٩/١-٣٦٦) .

الخلاصة

إنّ جهم بن صفوان هوأوّل من أنكر عذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، ولقد وافقه على هذا بعض طوائف المعتزلة والإباضية والزيدية .

وهوأيضاً أوّل من أنكر الشفاعة ، إلا أنّه أنكرها بالكلية ، والمعتزلة ومن اتبعهم أنكروا حقيقتها وقصروها على الموحّدين فقط .



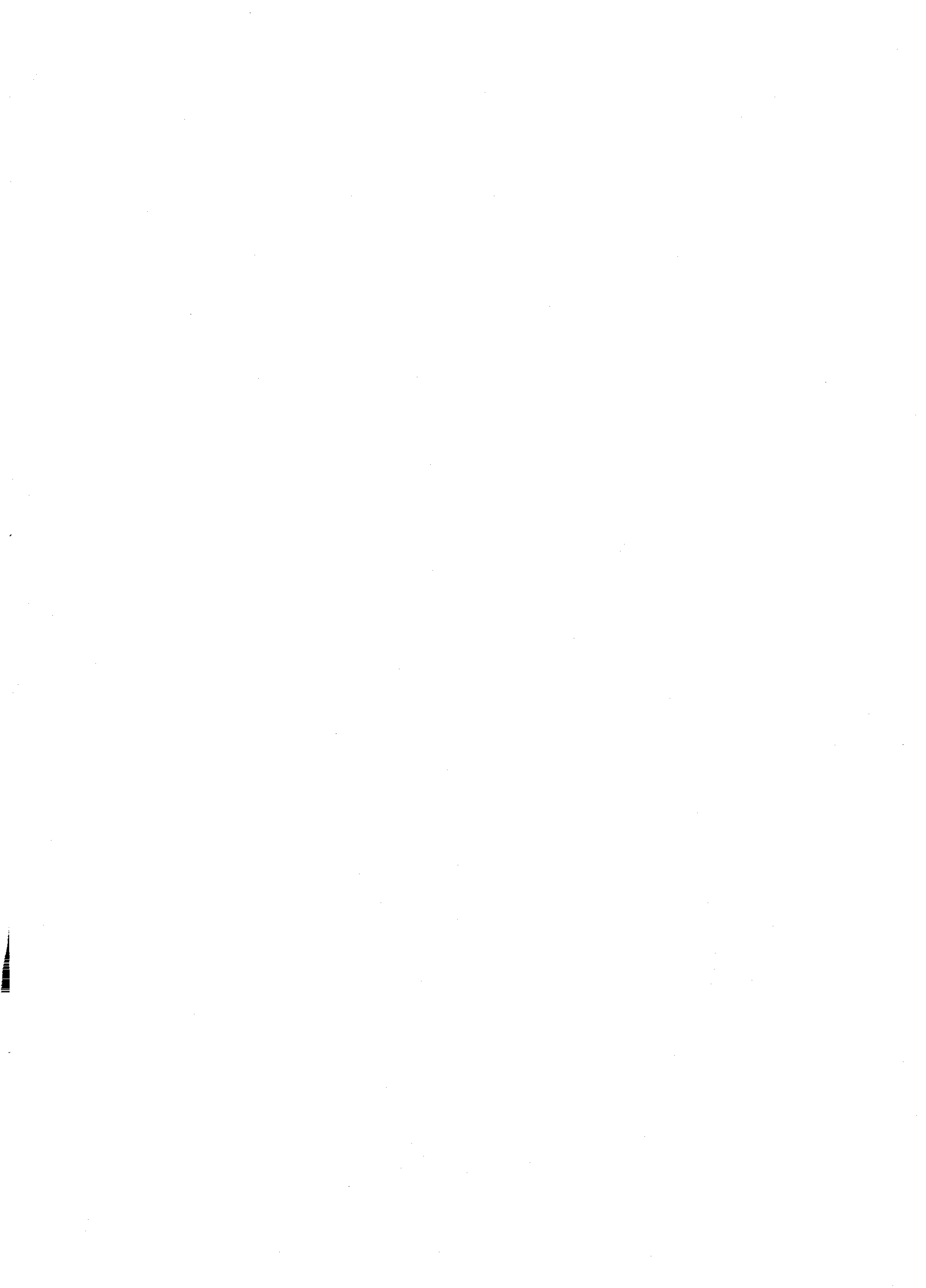
الباب السادس

أثر مقالته في القدر في الفرق الإسلامية

وفيه فصلان :

الفصل الأول : مقالته في القدر

الفصل الثاني : أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية



الفصل الأول
مقالته في القدر

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها



المبحث الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول : بيان مقالة جهم في القدر .

المطلب الثاني : المسائل التي أثّرت على جهمٍ في قوله في القدر

المطلب الثالث : نشأة القول بالقدر في الإسلام .

المطلب الرابع : منشأ قول جهم في القدر .

المطلب الخامس : أدلة قول جهم في هذه المسألة .

المطلب الأول

بيان مقالة جهم في القدر

استفاض قول جهم في مسألة الجبر بين جميع علماء المقالات ، حتى أصبح علماً عليه ، فلا تكاد تجد كتاباً في المقالات إلا وينصّ على عقيدته في الجبر . وإليك بعض هذه النقولات .

قال أبوالحسن الأشعري : « الذي تفرد به جهم القول . . . أنّه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنّه هوالفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه ، إلا أنّه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له بذلك ، كما خلق له طولًا كان به طويلًا ، ولوناً كان به متلوناً . . . »[1] .

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٢٧٩) .

وقال : « وحكى زرقان عن الجهم أنّه كان يقول . . . لا فاعل إلا الله عزّ وجلّ »[١] .

وقال عبد القاهر البغدادي : « الجهمية : أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال ، وأنكر الاستطاعة كلّها ، وقال : لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى ، من غير أن يكونا فاعلين أومستطيعين لما وصفتا به »[٢] .

وقال ابن حزم : « اختلف الناس في هذا الباب [يعني في القدر] ، فذهبت طائفة إلى أنّ الإنسان مجبر على أفعاله وأنّه لا استطاعة أصلًا له ، وهوقول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة »[٣] .

وحكى الشهرستاني بعض مقالاته فقال : « منها قوله في القدرة الحادثة أن الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هومجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، وغربت ، وتغيّمت السماء ، وأمطرت ، وأزهرت الأرض ، وأنبتت إلى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر كما أنّ الأفعال جبر . قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان

(١) نفس المصدر (ص ٥٨٩) .
(٢) الفرق بين الفرق (ص ١٩٤) .
(٣) الفصل (٣/ ٣٣) .

جبراً . . . وهو من الجبرية الخالصة »[١] .

وقال عبد القادر الجيلاني : « تفرّد جهم بن صفوان بأنّ الإنسان إنما ينسب إليه ما يظهر منه على المجاز لا على الحقيقة ، كما يقال : طالت النخلة ، وأدركت الثمرة »[٢] .

وذكر الرازي جهماً ضمن الفرق الجبرية وقال : « وكان من قوله إن العبد ليس قادراً البتّة »[٣] .

وحكى المطرّزي أنّ جهماً كان يقول « إنه لا فعل لأحد على الحقيقة إلا الله تعالى ، وأن العباد فيما ينسب إليهم من الأفعال كالشجرة تحركها الريح ، فالإنسان عنده لا يقدر على شيء ، إنما هومجبر في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في الجمادات وتنسب إليه مجازاً كما تنسب إليها »[٤] .

وذكر الصفدي ترجمته فقال : « جهم بن صفوان ، رأس الجهمية ، الذين ينسبون إليه من المجبرة . ذهب إلى أن الإنسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل ، بل هومجبور بما يخلقه الله تعالى من الأفعال على حسب ما يخلقه في سائر الجمادات ، وأن نسبة الفعل إليه إنما هو بطريق المجاز ، كما يقال جرى الماء وطلعت الشمس وتغيّمت السماء ، إلى غير ذلك . . . والثواب والعقاب والتكليف جبر كما أن

---

(١) الملل والنحل (١/ ٧٣) .

(٢) الغنية (ص ١١٧) .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ١٠٤) .

(٤) المغرب في ترتيب المعرب (١/ ١٧١) .

أفعال العباد جبر »[١] .

وأنشد ابن القيّم[٢] :

والعبد عندهم فليس بفاعل بل فعله كتحرك الرجفان
وهبوب ريح أوتحرك نائم وتحرك الأشجار للميلان
والله يصليه على ما ليس من أفعاله حرّ الحميم الآن
لكن يعاقبه على أفعاله فيه تعالى الله ذو الإحسان

كما جاء وصف عقيدته في القدر بشيء من التفصيل في بعض كتب المعتزلة . قال القاضي عبد الجبّار : « اعلم أنّ المعقول من المذاهب التي تخالف قولنا في المخلوق هوقول جهم ، لأنّه لم يعلّق هذا الفعل بالواحد منّا على وجه الحقيقة ، بل جعل العبد فاعلًا له على وجه المجاز ، وأجراه مجرى إضافة الإحراق إلى النار ، ومجرى إضافة اللون إلى الملّون ، وأخرج الواحد منّا من كونه قادراً على الحقيقة ، وجعل وصفه بذلك مقيّداً لكونه حيّاً يصح أن يريد ويكره ، وقال : إنّما تفارق التصرفات المضافة إلى العبد الألوان وغيرها من حيث إنّه تعالى يبتدي اللون من دون أمر معه ، ويفعل الحركة مع الإرادة ، فيخلقهما جميعاً . . . »[٣] .

وقال صاحب كتاب (الحور العين) أنّ جهماً كان يقول « . . .أنّه لا فعل لأحدٍ على الحقيقة إلا الله تعالى ، وإنّ الخلق فيما ينسب إليهم من الأفعال كالشجرة تحركها الريح ، إلا أنّ الله تعالى خلق في الإنسان قوة

---

(١) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٢) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ٢٦) .

(٣) المحيط بالتكليف (ص ٣٦٣) .

بها كان الفعل ، وخلق فيه إرادة الفعل واختياره ، كما خلق فيه سروراً بذلك وشهوة له »[١] .

إذاً ، نستخلص من هذه النقولات ما يلي[٢] :

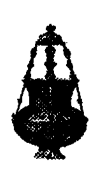
١) أنّ جهم بن صفوان قال بالجبر ، بمعنى أنّ الإنسان مضطر إلى عمله .

٢) أنّ الله تعالى هوخالق أفعال العباد ، ولا خالق ولا فاعل غير الله .

٣) أنّ الإنسان لا يوصف بالاستطاعة ، فليس لديه اختيار ولا مشيئة ولا قدرة ولا إرادة أصلًا .

٤) أنّ الأعمال لا تنسب إلى فاعليها إلا عن طريق المجاز ، كما تنسب الحركات إلى الجمادات .

٥) الفرق بين الإنسان والجمادات عنده أنّ الله يخلق في الإنسان قوة تكون بها الفعل ، ويخلق فيه إرادة واختياراً بها يريد ويختار الفعل ، ويخلق له سروراً به يسرّ بالفعل ، كما خلق له طولًا كان به طويلًا ، ولوناً كان به متلوناً . فغاية الفرق بين الإنسان والجمادات إثبات قدر واختيار زائد للإنسان ، هي بمنزلة اللون والطول ، أي خارج عن مشيئة الإنسان .



---

(١) الحور العين للحميري (ص ٢٥٦) .

(٢) علاوة على هذه النقاط ، فإنّ جهماً قد أنكر علم الله السابق ، الذي هوأحد أركان الإيمان بالقدر كما سنبيّنه . ولقد أفردت لهذه المسألة - أعني إنكاره العلم السابق - فصلًا خاصاً ، فليراجع (انظر : ص ٨٢٥) .

المطلب الثاني

المسائل التي أثّرت على جهمٍ في قوله في القدر

من أهمّ ما أدّى به إلى هذا القول هومبالغته في نفي التشبيه بين الله وبين الخلق ، بحيث نفى كلّ صفة موجودة في الخلق عن الله ، وكذلك نفى كلّ صفة موجودة في الله عن الخلق .

وقد نبّه ابن حزم على هذا التأثير حيث قال عن الجبرية : « فقالوا : لما كان الله تعالى فعالًا وكان لا يشبهه أحد من خلقه ، وجب أن لا يكون أحد فعالًا غيره »[1] . وقد تكلّمنا عن مقالته في الصفات ، والردّ عليها ، في مبحث سابق[2] .

إلا أنّني أعني بهذا العنوان المسائل المتعلقة بباب القدر ، وهي - حسب ما وقفت عليه - مسائل سبع وجدت للجهم فيها قولًا . ولم أفصّل القول في هذه المسائل ، بذكر قول كل فرقة بالتفصيل ، وأدلتهم ، والردّ عليها ، لسببين : **الأول** : أنّ هذا الأمر يطول ذكره جداً كما لا يخفى ، بل لا أكون مبالغاً لوقلت إنّ أكثر هذه المسائل تستحق دراسة كاملة بمفردها[3] .

---

(١) الفصل (٣/ ٢٢) .

(٢) انظر : (ص ٣٨٣) وما بعدها .

(٣) كما قد فعل بعض الباحثين في رسائل جامعية مختلفة ، منها مسألة (الحكمة والتعليل) ، فقد أخذها كرسالة جامعية الباحث : محمد المدخلي ، وكذلك مسألة (التكليف بما لا يطاق في القضاء والقدر) ، فقد كتب فيها الباحث : أحمد بن علي العال . ولقد بحث أكثر هذه المسائل الباحث : محمد عبد القادر في رسالته : (المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين) =

والسبب الثاني : أنّني لم أقف على ما استدلّ به جهمٌ لهذه الأقوال ، فلا يمكن الردّ عليها بالتفصيل ، ولقد اكتفيت ببيان الحقّ في هذه المسائل مع أدلتها في المبحث الثاني من هذا الفصل . وأمّا في هذا المطلب ، فركّزت على بيان قول جهم بن صفوان فيها ، وببيان موجز حول علاقة المسألة بالقضاء والقدر .

أولًا : إنكار الحكمة والتعليل

إنّ مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى من المسائل المختلف فيها بين الفرق الإسلامية ، فالمعتزلة أفرطوا في تحقيقها حتى وصل الأمر بهم إلى إنكار خلق أفعال العباد ، ظناً منهم أنّ ذلك يكون ظلماً من قبل الله تعالى . وفرّط جهم بن صفوان والأشاعرة فأنكروا الحكمة والتعليل بالكلية لكي يسلبوا من العباد المشيئة ، فإن سئلوا : كيف يكلّف الله العباد ثمّ يعذّبهم ، مع أنّه جبرهم على الأعمال ؟ قالوا : إنّ الله يفعل ما يشاء ، وليس لأفعاله غاية ولا فعل شيئاً لحكمة أومصلحة .

وأمّا أهل السنة ، فتوسّطوا في هذه المسألة ، وفصّلوا في الأمر ، كما سنبيّن مذهبهم إن شاء الله في المبحث القادم .

ولقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في أكثر من موضع إنكار جهم بن صفوان الحكمة في أفعال الله ، فقال : « والجهم بن صفوان ومن اتبعه ينكرون حكمته ورحمته ، ويقولون : ليس في أفعاله وأوامره لام كي ، لا

= وبحث بعضها الباحث : خالد عبد اللطيف محمد نور في رسالته للدكتوراه (مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه) ، وغير ذلك من الرسائل والأبحاث .

يفعل شيئاً لشيء ، ولا يأمر بشيء لشيء »[١] . كما ذكر أنّه هوالذي أصّل هذا القول[٢] .

وقال أيضاً : « وكذلك الحكمة ، أجمع المسلمون على أنّ الله تعالى موصوف بالحكمة ، لكن تنازعوا في تفسير ذلك . فقالت طائفة : الحكمة ترجع إلى علمه بأفعال العباد وإيقاعها على الوجه الذي أراده ، ولم يثبتوا إلا العلم والإرادة والقدرة . وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم : بل هوحكيم في خلقه وأمره ، والحكمة ليست مطلق المشيئة . . . بل الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة . . . وأصحاب القول الأول ، كجهم بن صفوان وموافقيه ، كالأشعري ومن وافقه من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، يقولون : ليس في القرآن لام التعليل في أفعال الله ، بل ليس فيه إلا لام العاقبة . . . »[٣] .

كما بيّن رحمه الله أنّ جهماً كان ينكر أن يكون الله أرحم الراحمين ويقول : (بل يفعل ما يشاء) ، بمعنى أنّه يرجّح أحد المتماثلين بلا سببٍ ، وأنّ معنى (الحكيم) عنده هومجرّد العلم أوالقدرة ، وكان جهم يخرج إلى الجذمى ويقول : أرحم الراحمين يفعل مثل هذا بهؤلاء ؟[٤] . وكان يقول

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٦) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٣٨) .

(٣) انظر : منهاج السنة (١/ ١٤١-١٤٣) ، و: الردّ على من قال بفناء الجنة والنار لابن تيمية (ص ٨٣) .

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٠) .

إنّ الله أمر عباده بأنواع من العبادات لا لحكمة مطلوبة ولا لسبب ، بل لمحض المشيئة[١] .

وعلّق ابن القيّم على قول جهم عند رؤيته للجذمى بقوله : « يعني أنّه ليس ثمّ رحمة في الحقيقة ، وأنَّ الأمر راجع إلى محض المشيئة الخالية عن الحكمة والرحمة ، ولاحكمة عنده ولا رحمة ، فإنّ الرحمة لا تعقل إلا من فعل من يفعل الشيء لرحمة غيره ونفعه والإحسان إليه ، فإذا لم يفعل لغرض ولا غاية ولا حكمة ، لم يفعل الرحمة والإحسان »[٢] .

وأنشد ابن القيّم[٣] :

وكذاك قالوا ما له من حكمة ... هي غاية للأمر والإتقان

ما ثمّ غير مشيئة قد رجحت ... مثلاً على مثل بلا رجحان

فثبت بهذا أنّ جهم بن صفوان هوأوّل من أنكر الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى من المنتسبين إلى الإسلام ، علماً بأنّ هذا هوقول الفلاسفة قبله ، سواء بسواء[٤] .

---

(١) انظر : الجواب الصحيح (٢/ ٤٠) ، و(٦/ ٥٢٢) .

(٢) شفاء العليل (٢/ ١١٩) .

(٣) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ٢٦) .

(٤) سئل أرسطو : (إذا كان الإله لم يزل ، ولا شيء غيره ، ثم أحدث العالم ، فلم أحدثه؟) فأجاب : « (لِمَ) غير جائزة عليه ، لأنّ (لِمَ) يقتضي العلة ، والعلة محمولة فيما هي علّة له من معلّ فوقه ، ولا علة فوقه ، وليس بمركب فتحيل ذاته العلل ، ف (لِمَ) عنه منفية » . انظر : الملل والنحل للشهرستاني (ص ٤٦٥) ، بتصرّف يسير .

ثانياً : التحسين والتقبيح العقليين

إنّ مسألة (التحسين والتقبيح العقليين) لها علاقة وثيقة بالحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ، فإنّها ناتجة عنها . ومن أنكر التحسين والتقبيح ، أدّاه إلى القول بأنّ الثواب من الله ليس جزاء على فعل الطاعات ، وأنّ العقاب ليس جزاء على فعل المحرّمات ، فلا شيء واجب على الله . وبهذا استطاع هؤلاء أن يقولوا إنّ العباد ليسوا بفاعلين على الحقيقة ، ومع ذلك يستحقون الثواب أوالعقاب[(١)] .

نقل شيخ الإسلام عن جهم أنّه أول من قال إنّ الله جلا وعلا « لا يفعل لحكمة ، ولا في الأفعال المأمور بها ما لأجله كانت حسنة ، ولا المنهي عنها ما لأجله كانت سيئة »[(٢)] . وقال إنّ جهماً كان لا يثبت حسناً ولا قبيحاً إلا بالأمر والنهي[(٣)] ، وأنّه كان يقول إنّ حُسن التوحيد والصدق ، وقُبح الظلم والشرك والكذب لا يعرف إلا بالشرع ، لا العقل[(٤)] .

وقد يُظنّ أنّ هذا النقل يتعارض مع ما نقله الشهرستاني عنه إذ قال إنّ جهماً « موافق للمعتزلة في . . . إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع »[(٥)] . ونقل الصفدي هذا أيضاً إذ قال : « ووافق المعتزلة في . . . إيجاب المعارف بالعقل »[(٦)] . والظاهر أنّ الصفدي أخذ كلامه عن

---

(١) انظر : القصاء والقدر للمحمود (ص ٢٥٧) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ١٩٢) .

(٣) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٦٧٦) .

(٤) انظر : الجواب الصحيح لابن تيمية (٢/ ٣٠٨) .

(٥) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٦) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

الشهرستاني بدون أن يبيّن ذلك[١] ، كما هوصنيع كثير من العلماء المتقدمين .

إلا أنّه لا تعارض بين هذين القولين ، لأنّ شيخ الإسلام يحكي قوله في هذه المسألة - أعني مسألة التحسين والتقبيح العقليين - والشهرستاني يبيّن القاعدة العامة التي بنى جهم عليها عقيدته ، وهوتقديم العقل على النقل (وقد يفهم من هذا النقل القول بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل)[٢] . فنقل الشهرستاني متعلق بالجانب التأصيلي عند جهمٍ ، ونقل شيخ الإسلام متعلّق بهذه المسألة .

فالحاصل أنّ جهم بن صفوان كان يقول إنّ الحسن والقبح لا يعرف إلا بالشرع ، وليس للعقل دورٌ في تحسين الأفعال أوتقبيحها . وممّا يؤيد هذا ، ويبيّن علاقة هذه المسألة بباب القدر ، ما نقله القاضي عبد الجبار المعتزلي عنه ؛ إذ قال : « . . . وزعم أنّه تعالى جعل هذه الأفعال علامة الثواب ، وجعل بعضها علامة العقاب ، وحتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر ، والعلامة الدالة على العقاب الإيمان ، وحتى يجوز أن يجعل العلامة في ذلك الأمراض والمصائب ، والآلام والألوان . . . »[٣] .

---

(١) بحجة أنّ الصفدي متأخر عنه ، وكلامه عن الجهم يشبه كلام الشهرستاني عنه ، بل وفي بعض الفقرات يشبهه حرفاً بحرفٍ .

(٢) سبق وأن ذكرت عدّة احتمالات لهذه الجملة في (ص ١٤٠) من الرسالة .

(٣) المحيط بالتكليف (ص ٣٦٣) .

ثالثاً : إنكار الأسباب والطبائع

وهذه المسألة مبنية كذلك على ما سبق ، فمن أنكر الحكمة في أفعال الله ، أنكر أن يكون في الوجود سببٌ يتسبّب أمراً ، بل يقترن أحد الأمرين بالآخر بدون علاقة سببية بينهما ، وبناء على هذا ، يجوز أن يدخل الله العباد الجنة أوالنار بدون سببٍ منهم .

وقد ذكر شيخ الإسلام أنّ الجهم بن صفوان هوأوّل من عرف عنه إنكار الأسباب[١] ، وأنّه كان يقول « إنّه ليس في الوجود سبب يفعل به ، بل يقترن أحد الحادثين بالآخر »[٢] .

قال شيخ الإسلام : « فمن قال من أهل الكلام : إنّه لا يفعل الأشياء بالأسباب ، بل يفعل عندها لا بها ، ولا يفعل لحكمة ، ولا في الأفعال المأمور بها ما لأجله كانت حسنة ، ولا المنهي عنها ما لأجله كانت سيئة ، فهذا مخالف لنصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة من السلف . وأول من قاله في الإسلام جهم بن صفوان الذي أجمعت الأمة على ضلالته ، فإنّه أول من أنكر الأسباب والطبائع . . . ونصوص الكتاب والسنة في إبطال هذا كثيرة جداً »[٣] . كما صرّح في موضع آخر أنّ جهماً هوأوّل من أنكر ما في الأجسام من الطبائع ، وما في خلق الله وأمره من الحكمة ، وما في المخلوقات والشرائع من الأسباب[٤] .

---

(١) انظر : جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ٨٨) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٤/ ١٤٣) .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ١٩٢) .

(٤) الصفدية (٢/ ٣٣٠) .

وقد فسّر ابن القيّم معنى إنكار الأسباب وعلاقته بالقدر حين قال : « وبالجملة : فليس إسقاط الأسباب من التوحيد . بل القيام بها واعتبارها وإنزالها في منازلها التي أنزلها الله فيها : هومحض التوحيد والعبودية . والقول بإسقاط الأسباب هوتوحيد القدرية الجبرية ، أتباع جهم بن صفوان في الجبر ، فإنّه كان غالياً فيه . وعندهم أنّ الله لم يخلق شيئاً بسببٍ ، ولا جعل في الأسباب قوى وطبائع تؤثر ، فليس في النار قوة الإحراق ، ولا في السمّ قوة الإهلاك ، ولا في الماء والخبز قوة الريّ والتغذي به ، ولا في العين قوة الإبصار ، ولا في الأذن والأنف قوة السمع والشم . بل الله سبحانه يحدث هذه الآثار عند ملاقاة هذه الأجسام ، لا بها . فليس الشبع بالأكل ، ولا الريّ بالشرب ، ولا العلم بالاستدلال ، ولا الانكسار بالكسر ، ولا الإزهاق بالذبح ، ولا الطاعات والتوحيد سبباً لدخول الجنة والنجاة من النار ، ولا الشرك والكفر والمعاصي سبباً لدخول النار . بل يدخل هؤلاء الجنة بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة أصلًا ، ويدخل هؤلاء النار بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة »[(١)] . وهذه الجمل الأخيرة توضّح علاقة هذه المسألة بمسألة القضاء والقدر .

رابعاً : معنى الاستطاعة

سبق أن بيّنا أنّ جهماً أنكر الاستطاعة كلها ، كما نصّ على ذلك غير واحدٍ من أهل العلم ، وهذا أدّاه إلى القول بالجبر الخالص . وقد أنكر جهم أن يكون للعبد أي استطاعة ، سواء قبل الفعل أومعه .

---

(١) مدارج السالكين (٣/ ٤٥٩) .

خامساً : جواز تكليف ما لا يطاق

بما أنّ جهم بن صفوان جعل العباد مثل الريشة في مهب الريح ، لا يقدرون على شيء من أفعالهم ، اضطرّه إلى القول بأنّ الله جل وعلا يجوز له أن يكلّف عباده بما لا يطيقون[١] . يقول شيخ الإسلام : « وإطلاق القول بأنّه يجبر العباد كإطلاق القول بأنه يكلفهم ما لا يطيقون . هذا سلب قدرتهم على ما أمروا به ، وذلك سلب كونهم فاعلين قادرين »[٢] .

وحكى شيخ الإسلام عن جهم أنّه كان من المجوزّين لتكليف الأعمى بالبصر ، والفقير بالنفقة ، والزمن بالسير إلى مكة إذا جاء الشرع بذلك[٣] .

وأنشد ابن القيّم عنه أنّه كان يقول[٤] :

ما كلف الجبار نفساً وسعها أنى وقد جبرت على العصيان

سادساً : تفسير الظلم المنزّه عن الله

إنّ مسألة القدر متعلقة تماماً بتفسير (الظلم) الذي يجب أن ينزه عن الله فكل فرقة من الفرق التي خاضت في مسألة القدر فسّروا هذا الظلم بما يوافق قولهم في القدر ، وهي من أهمّ المسائل المتعلقة بالقدر[٥] .

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/ ٦٥) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٩) .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٢٩٧) . وقال أيضاً إنّ الجهمية كانت تقول بأنّه قد يكلف الشخص بما يعجز عنه . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٩/ ٢١٦) .

(٤) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ٤٥) .

(٥) انظر : شرح حديث أبي ذرّ لابن تيمية (ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ، ٣/ ٢١١) .

وقد ذهب جهم إلى تفسير الظلم بمعنى خاص ، حيث فسّر الظلم بأنّه « هوالممتنع لذاته ، وهوالمحال لذاته ، وإن كان ما يمكن أن يكون فالربّ قادر عليه ، وكل ما كان قادراً عليه لا يكون ظلماً »[١] .

وقد ألّف شيخ الإسلام رسالة قبل وفاته بقليل باسم (رسالة في معنى كون الربّ عادلًا وفي تنزهه عن الظلم)[٢] ، صدّرها بقوله : « اتفق المسلمون وسائر أهل الملل على أنّ الله تعالى عدل قائم بالقسط لا يظلم شيئاً ، بل هومنزّه عن الظلم .

ثم لما خاضوا في القدر تنازعوا في معنى كونه عدلًا في الظلم الذي هومنزّه عنه .

فقالت طائفة : الظلم ليس بممكن الوجود ، بل كل ممكن إذا قدّر وجوده منه فإنه عدل ، والظلم هوالممتنع ، مثل الجمع بين الضدين وكون الشيء موجوداً معدوماً ، فإنّ الظلم : إما التصرف في ملك الغير - وكل ما سواه ملكه ، وإمّا مخالفة الآمر الذي تجب طاعته - وليس فوق الله تعالى آمر تجب عليه الطاعة . وهؤلاء يقولون : مهما تصوّر وجوده وقدّر وجوده فهوعدل . وإذا قالوا : كل نعمة منه فضل ، وكل نقمة منه عدل ، فهذا أمر أوهم[٣] . وهذا قول المجبرة ، مثل جهم ومن اتبعه ، وهوقول الأشعري وأمثاله من أهل الكلام وقول من وافقهم من الفقهاء

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية (٢/ ٣٠٤) .

(٢) انظرها في : جامع الرسائل لابن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم (المجموعة الأولى ، ١/ ١٢٠-١٤٢) .

(٣) كذا في الأصل المطبوع ، ولم يتبيّن لي معناه أووجه تصحيحه .

وأهل الحديث[١] والصوفية . . . . »[٢] . .

وقال شيخ الإسلام إنّ الجهم كان يقول « . . . إنّه تعالى يعذّب بلا ذنب ، وقد تبعه طائفة تنسب إلى السنة ، كالأشعري وغيره ، وهوقول القاضي أبي يعلى وغيره ، وقالوا : إن الله يجوز أن يعذّب الأطفال في الآخرة عذاباً لا نهاية له من غير ذنب فعلوه »[٣] .

وعلى هذا ، جوّز جهم بن صفوان أن يعذّب الله عبداً على أمرٍ لا يتعلّق به أصلًا[٤] .

وأنشد ابن القيّم[٥] :

والظلم عندهم المحال لذاته ... أنى ينزّه عنه ذوالسلطان

ويكون مدحاً ذلك التنزيه ما ... هذا بمقبول لدى الأذهان

وهذا التفسير للظلم موافق لقوله في القدر ، لأنّه إذا عورض بأنّ إجبار العباد على أفعالهم ثم تعذيبهم على ذلك ظلم ، أجاب : إنّ الظلم معناه

---

(١) إنّ هذا التفسير (للظلم) هوقول بعض أئمة السنة كذلك ، كما بيّن شيخ الإسلام هنا . إلا أنّ هؤلاء الأئمة أرادوا الردّ على القدرية الذين كانوا يوجبون على الله أفعالًا بمقتضيات عقولهم ، فردّوا عليهم بأنّ الله يفعل ما يشاء ، ولا معقّب لحكمه ، وليس يجب عليه تعالى شيء . فهم - وإن وافقوا جهماً في هذا التفسير - فقد ذهبوا إليه من منطلق آخر ، ثم هؤلاء كانوا من أبعد الناس عن القول بالجبر .

(٢) جامع الرسائل (١/ ١٢١-١٢٢) .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٦٧٦) .

(٤) انظر : شرح أصول الخمسة للقاضي عبد الجبّار (ص ٦٤٠) .

(٥) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ٢٦) .

التصرّف في ملك الغير ، أومخالفة الآمر الذي تجب طاعته ، وهما ممتنعان في حقّ الله ، فلا يكون فعله هذا ظلماً .

سابعاً : الإرادة الإلهية هل تستلزم الرضا والمحبة ؟

القول في هذه المسألة له علاقة وثيقة بالقدر ، وهي مبنية على مسألة الحكمة والتعليل ، والتحسين والتقبيح .

ومن العجيب أنّ جميع الفرق المخالفة لأهل السنة - من الجبرية والقدرية - اتفقوا فيما بينهم في هذه المسألة ، وخالفوا قول الحق فيها ، فجعلوا الإرادة بمعنى المحبة والرضا . إلا أنّ منطلقاتهم ونتائجهم مختلفة كل الاختلاف ، فالمعتزلة ومن وافقهم قالوا بأنّ الله لا يحبّ الفساد ، إذاً لا يريده ، وإذا لم يرده ، لا يخلقه ، فالإنسان هوخالق هذه الأفعال من الكفر والفسوق والعصيان . بينما ذهب الجبرية إلى أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء ، ومعنى ذلك أنّ كلّ شيء خلقه فهويريده ويحبّه ، إذاً هويحب الشر والفساد[١] .

وذكر ابن أبي العزّ لمّا تكلّم عن آراء الفرق في القدر أنّ منشأ الضلال من التسوية بين المشيئة والإرادة ، وبين المحبة والرضى ، فإنّ الجبرية والقدرية سوّوا بينهما ، ثمّ اختلفوا ، **فقالت الجبرية** : الكون كلّه بقضائه وقدره ، فيكون محبوباً مرضياً ، **وقالت القدرية النفاة** : ليست المعاصي محبوبة لله ولا مرضية له ، فليست مقدّرة ولا مقضية ، فهي خارجة عن مشيئته وخلقه[٢] .

---

(١) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٢٩٤) .

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ (ص ٢٥١) .

قال شيخ الإسلام ، حاكياً قول جهم في هذه المسألة : « وقابلهم - أي المعتزلة - الخائضون في القدر من المجبرة ، مثل الجهم بن صفوان وأمثاله ، فقالوا : ليست الإرادة إلا بمعنى المشيئة ، والأمر والنهي لا يستلزم الإرادة ، وقالوا : العبد لا فعل له البتة ولا قدرة . . . »[1] .

وبيّن موافقة جهم للقدرية بقوله : « وجهم ومن وافقه من المعتزلة اشتركوا في أنّ مشيئة الله ومحبته ورضاه بمعنى واحد ، ثم قالت المعتزلة : وهولا يحب الكفر والفسوق والعصيان ، فقالوا : إنّه يكون بلا مشيئته . وقالت الجهمية : بل هويشاء ذلك ، فهويحبه ويرضاه ، وأبوالحسن وأكثر أصحابه وافقوا هؤلاء ، فذكر أبوالمعالي الجويني أنّ أبا الحسن أوّل من خالف السلف في هذه المسألة ولم يفرق بين المشيئة والمحبة والرضا »[2] .

فهذه سبعة أمور أثرت على جهم في قوله بالجبر[3] ، ولكن هل كان هوأوّل من خاض في باب القدر ؟ هذا ما سنبيّنه في المسألة القادمة . . .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ٣٧) . وانظر كذلك (٨/ ٣٤٢) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٧٥) .

(٣) الأمر العجيب الملفت للنظر هوأنّ جميع هذه المقالات قد انفرد شيخ الإسلام بحكايتها عن جهم بن صفوان ، والله أعلم بسرّ ذلك . وقد يقال : إنّ شيخ الإسلام قد حكى في هذه المقالات السبع لازم قوله في الجبر ، إلا أنّه من المعلوم أنّ لازم القول قد لا يكون قولًا ، ثمّ إنّ شيخ الإسلام معروف بالدقة والأمانة في نقل مقالات الآخرين ، فربما اطلّع على بعض المصادر التي خفيت على غيره .

المطلب الثالث

نشأة القول بالقدر في الإسلام

إنّ الاختلاف في مسألة قدر الله من أقدم الخلافات بين الأمة الإسلامية ، فقد خاض الصحابة فيما بينهم في هذه المسألة والنبي ﷺ بين أظهرهم ، ولكن سرعان ما انتهوا عن هذا لمّا نهاهم النبي ﷺ عن ذلك ، فكفّوا ورجعوا عما هم فيه(١) . فلذلك لم يكن بين الصحابة بعد هذه الحادثة أي خلاف في مسألة قضاء الله وقدره ، حيث اتفقت كلمتهم على أنّ الله يعلم ما سيكون ، وأنّ الأمر كلّه بيده ، لا حول ولا قوة إلا به ، فما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، والآثار الواردة عنهم في هذا الباب ، في إثبات القدر والذمّ على من أنكره ، أمر متواتر لا ينكره إلا معاند .

ثم ظهر معبد الجهني في البصرة ، في أواخر عهد الصحابة ، فأنكر علم الله السابق للأشياء ، وقال إنّ الأمر أنف ، أي مستأنف ، فتبرأ منه عبد الله بن عمر رضي الله عنه وبقية الصحابة يومئذ . ومعبد يعدّ أول من أعلن القول بالقدر في الإسلام ، وقد أخذ مقالته هذه من رجلٍ نصراني ، ثم أخذها عن معبد غيلان الدمشقي .

قال الأوزاعي : « أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن ، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر فأخذ عنه معبد الجهني ، وأخذ غيلان عن معبد »(٢) . وقال ابن عون : « أدركت الناس وما يتكلمون إلا

---

(١) انظر القصة في سنن الترمذي ، كتاب القدر ، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر (٤/ ٤٤٣ ، حديث ٢١٣٣) .

(٢) رواه اللآلكائي في شرح أصول الاعتقاد (٤/ ٨٢٧) .

في علي رضي الله عنه وعثمان رضي الله عنه ، حتى نشأ ههنا حقير يقال له : سنسويه البقال » ، ثم قال حماد بن زيد ، الراوي عن ابن عون : « ما ظنكم برجل يقول به ابن عون هوحقير ؟ »[١] . وعن يونس بن عبيد قال : « أدركت البصرة وما بها قدري إلا سنسويه ومعبد الجهني وآخر ملعون في بني عوافة »[٢] . وكان مسلم بن يسار يقول : « إنّ معبداً يقول بقول النصارى »[٣] .

وتأثر غيلان بالنصارى واضح جلي[٤] .

---

(١) رواه اللآلكائي في شرح أصول الاعتقاد (٨٢٦/٤) .

(٢) رواه اللآلكائي في شرح أصول الاعتقاد (٨٢٦/٤) .

(٣) تهذيب التهذيب لابن حجر (٢٢٥/١) .

(٤) إنّ النصارى - كغيرهم من الملل - على عقائد مختلفة في مسألة القدر ، إلا أنّ عامتهم استقروا على أنّ الله يعلم الأمور قبل حدوثها وأنّ الإنسان خالق أفعاله ، فمشيئة الإنسان هي النافذة والمحكّمة ، دون مشيئة الله . ومن الأمثلة على ذلك ، قصة عمر بن الخطّاب رضي الله عنه مع الجاثليق - اسم كبير قساوسة النصارى في الشام - حيث خطب عمر خطبة قال فيها : « من يهده الله فلا مضلّ له ، ومن يضلل فلا هادي له » ، فقال الجاثليق : « لا ! » ، فسأل عمر عما قال ، فلما ترجم له ، أعاد عمر هذه الجملة ، فنفض الجاثليق ثوبه وقال : « إنّ الله لا يضل أحداً » ، فلما سمع مقالته عمر ، قال : « كذب عدوّ الله ، الله خلقك والله أضلك ثم يميتك فيدخلك النار إن شاء الله ، والله لولا ولث عقد لك لضربت عنقك . . .إلخ القصة » . وانظرها في : السنة لعبدالله بن أحمد (٤٢٣/٢) .

وممّا يؤكد هذا الأثر أن يوحنا الدمشقي - وسبق ذكره والكلام على نظريته في القدر (انظر : ص ٤١٠) - كان معاصراً لمعبد وغيلان ، وكان يؤلف في =

يقول شيخ الإسلام بعد أن ذكر علم الله والكتابة : « فهذا القدر هوالذي أنكره القدرية الذين كانوا في أواخر زمن الصحابة ، وقد روي أن أول من ابتدعه بالعراق رجل من أهل البصرة يقال له سنسويه المجوسي ، وتلقاه عنه معبد الجهني . ويقال : أول ما حدث في الحجاز لما احترقت الكعبة ، فقال رجل : احترقت بقدر الله تعالى ، فقال آخر : لم يقدر الله هذا . ولم يكن على عهد الخلفاء الراشدين أحد ينكر القدر ، فلما ابتدع هؤلاء التكذيب بالقدز ردّه عليهم من بقي من الصحابة ، كعبد الله بن عمر رضي الله عنه ، وعبد الله بن عباس رضي الله عنه ، وواثلة بن الأسقع رضي الله عنه ، وكان أكثره بالبصرة والشام ، وقليل منه بالحجاز ، فأكثر كلام السلف في ذمّ هؤلاء القدرية . . . »(١) .

وهؤلاء القدرية الأولى كانوا ينكرون علم الله السابق ومشيئته النافذة ، وأنّ الله خلق أفعال العباد . فلمّا تواترت الأمة بالإنكار عليهم وتكفيرهم ،

= مسائل الإيمان والقدر ، وقد ألّف كتاباً سمّاه (الإيضاح الصريح في المذهب الصحيح) ، بيّن فيه عقيدته في القدر ، وهويشبه تماماً عقائد بعض القدرية ، حيث قال فيه : « . . . ليس من الصواب أن ننسب إلى الله أفعالاً تكون أحياناً خسيسة وظالمة . . . فلم يبق إلا أن نقول إنّ الإنسان الذي يفعل ويصنع هومنشئ أفعاله ، وأنّه مخلوق مزوّد بحرية الإرادة » . انظر : مذاهب الإسلاميين للبدوي (ص ١١٥) . وقد قارن بعض علماء المستشرقين بين عقائد يوحنا الدمشقي هذا وعقائد المعتزلة ، فوجدوا بينهما تشابهاً كثيراً ، ممّا جعلهم يقرّرون أنّ يوحنّا هوالذي تولى كبر بثّ أفكار القدر بين المسلمين .

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٣٨٤) . وانظر كذلك (٨/ ٤٥٠) ، و(٢٨/ ٤٩٠) .

صار جمهور القدرية يقرّون بالعلم المتقدم والكتاب السابق ، ولكن أنكروا عموم مشيئة الله تعالى وقدرته وخلقه لأفعال العباد ، فاستقروا على أنّ الله (لا يخلق الشرّ)[١] .

ثمّ ظهر جهم بن صفوان ، ووافق هؤلاء القدرية في نفي العلم السابق[٢] ، ولكن ذهب إلى نقيض قولهم في المشيئة وخلق أفعال العباد . فقد يكون قول جهمٍ كرد فعـل لقـول هؤلاء القدرية . يقول ابن عساكر : « ولمّا بدأ يذيع رأيَ معبد أخذ في الردّ عليه جهم بن صفوان بخراسان فوقع في الجبر ، ونشأ عنه مذهب الجبرية »[٣] . وذكر شيخ الإسلام أنّ مقالته حدثت كردّ فعلٍ لمقالة القدرية[٤] .

ثم جاء المعتزلة وخالفوا جهماً في كلتا المسألتين ، فأثبتوا العلم السابق ، وأنكروا المشيئة وخلق أفعال العباد . وهذا الترتيب - أعني أسبقية جهم على المعتزلة - هوقول بعض الباحثين[٥] ، وهناك احتمال أنّ البدعتين ظهرتا في وقت متقارب جداً ، والصراع بينهما ساعد في نشر البدعتين في آنٍ واحدٍ .

هذا ، وليعلم أنّ لقب (القدرية) قد أطلق على المنكرين للقدر - كالمعتزلة - وعلى الغالين فيه - كالجهمية . لذلك فيجب التنبيه إلى أنّ

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٥٠) .

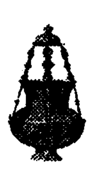
(٢) وسنتحدّث عن مقالته في علم الله في الفصل الأول من الباب السابع . انظر : (ص ٨٢٥) من الرسالة .

(٣) تبيين كذب المفتري (ص ١١) .

(٤) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٠) .

(٥) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٢٠٢) .

بعض أئمة السلف قد وصف الجهمية بهذا اللقب ، فمثلًا نجد الخلّال يعنون في كتابه السنة.ب : « الردّ على القدرية وقولهم إنّ الله جبر العباد على المعاصي »[١] .



---

(١) السنة للخلال (٣/٥٤٩) .

المطلب الرابع

منشأ قول جهم في القدر

ذكرنا فيما سبق أنّ القدرية قد تأثروا بالنصارى في قولهم بنفي المشيئة ، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو : هل استورد جهم بن صفوان هذه المقالة من الأمم الأخرى ، وهل كان لغيره أثر في وصوله إلى هذا القول ؟

لقد ذكر بعض الباحثين أن جهماً أخذ هذه المقالة عن شيخه في التعطيل الجعد بن درهم ، وأنّه أول من قال بالجبر في الإسلام ، وإنّما نشرت المقالة على يد جهم فنسبت إليه ، كما حصل في مسألة الصفات[1] . ولكن عند الرجوع إلى المصادر الأصلية ، لا نجد ذكراً لقول جعدٍ في القدر ، إلا ما أشار إليه عبد القاهر البغدادي حيث قال : « ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، والجعد بن درهم ، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة . . . »[2] . كما ذكر فرقة (الخمارية) ، وهذه الفرقة تأثرت بجعدٍ في قوله « بأنّ النظر الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة فعلاً لا فاعل لها » ، وأنّ هذه الفرقة زعمت أنّ الخمر ليست من فعل الله ، وإنما هي من فعل الخمّار لأنّ الله لا يفعل ما يكون سبب المعصية[3] .

---

(١) وهذا رأي فضيلة الشيخ د ./ عبد الرحمن المحمود في كتابه : القضاء والقدر (ص ٢٠٣) .

(٢) الفرق بين الفرق (ص ٢٥) . كما ذكر نفس هذه العبارة ابن الجوزي في تلبيس إبليس (ص ٩٩) .

(٣) انظر : الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢٤٨) .

وأشار الحافظ ابن حجر إلى قوله إذ قال : « إنّه - أي الجعد - جعل في قارورة تراباً وماء ، فاستحال دوداً وهواماً ، فقال : أنا خلقت هذا ، لأنّي كنت سبب كونه . . . »[١] . وهذا ، مع أنّه ليس من قول القدرية ، إلا أنّه يشبه قولهم في أنّ الإنسان خالق بعض الأشياء .

والذي يظهر - والله أعلم - أنّ جعد بن درهم لم يكن من القائلين بالجبر ، وبالتالي فلم يأخذ جهم قوله عنه . ويؤكّد هذا أن شيخ الإسلام ذكر أنّ جهماً هوأوّل من أنكر استطاعة العبد وقال بالجبر[٢] .

ومن المعلوم أنّ بعض فرق اليهود والنصارى كانوا يقولون بالجبر ، فهم - كغيرهم من الملل والنحل - تفرّقوا فيما بينهم في كثير من المسائل ، منها مسألة القدر والمشيئة ، وكان من كلتا الديانتين فرق يقولون بالجبر[٣] .

ومن القائلين بالجبر قبل جهم بن صفوان : الصابئة ، وبعض فلاسفة اليونان . وعلاقة جهم مع هاتين الطائفتين أوضح ، لأنّه كان يعيش بين مجتمع صابئي ، وناظر السمنية الذين تأثروا بالفكر اليوناني .

فأمّا الصابئة ، فكانوا يقولون بالجبر ، وقد أثّروا على عددٍ من أصحاب الكلام[٤] .

---

(١) لسان الميزان (٢/ ٣٠٧) .

(٢) انظر : الاستغاثة في الردّ على البكري (١/ ١٧٥) .

(٣) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ١٣٧-١٤٠) ، و المخالفون في القدر للرحيلي (ص ٧٩-٨٠ ، و٩٤-٩٧) .

(٤) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ١٣٦) . ولقلة المصادر حول الصابئة ، لم أتمكن من الوصول إلى تفاصيل قولهم في هذا الباب ، والله المستعان .

وأمّا فلاسفة اليونان ، فقد اختلفوا في القدر أيما اختلاف ، فالبعض منهم أثبته[(١)] ، غير أنّ غالبهم والمشهورين منهم ، مثل أرسطوطاليس ، أنكره[(٢)] . ولكن المجتمع اليوناني لم يتأثر بهذا الاختلاف بين فلاسفتهم ، فالفكر السائد عند عوامهم هوالقول بالجبر ، بمعنى أنّ الإنسان لا يستطيع أن يفرّ من قضاء الآلهة . ومن نظر إلى قصصهم وقرأ مسرحياتهم ، ظهر ذلك واضحاً جلياً ، ومن أشهر هذه المسرحيات على الإطلاق ، مسرحية سوفوكليز المسمى : (الملك إيديباس) . وهذه المسرحية كانت تمثّل في المواسم والاجتماعات ، وهي كلّها تدور حول قضية الجبر[(٣)] .

---

(١) مثل (هرقليطس) المتوفى سنة ٥٠٤ ق . م . ، حيث كان يقول : « الحياة والموت ، والخلق والفناء ، كلها بقدر ، والحركات مقدورة » . انظر :
The Pre-Socratic Philosophers , by Freeman (p . 109)

(٢) إنّ أرسطاطليوس أنكر القدر الإلهي ، ولكنّه أثبت القدر الطبيعي ، بمعنى أنّه كان يقول بربط الأسباب بأمور طبيعية وعقلية ، لا بقدرة إلهية . ولقد تحدّث عن نظريته في القدر في كتابه (الميتافيزيقيا - يعني ما وراء الطبيعة) في فصلٍ كاملٍ ، قال فيه : « فكلّ حيّ سيموت ، ولكن هل سيموت بسبب مرض ، أوقتل . . . ؟ لم يقدّر ، ولكنه متعلق بأمور أخرى » . انظر : (الميتافيزيقيا) لأفلاطون ،
Metaphysics , by Plato , Book VI , Section 3 (in : The Great Books of the World Series , v . 8 , p 549)

(٣) ولشهرة هذه المسرحية وأهميتها ، صارت من مقرّرات الدراسة عند كثير من المدارس والجامعات في الغرب - وأذكر أنّني قرأتها وعلّقت عليها أثناء دراستي في الجامعة كذلك .

والقصة - باختصار - تدور حول شخصية (إيديباس - Oedipus) . فقد =

وبيّن شيخ الإسلام تقارب قول جهم مع قول الفلاسفة في باب القدر

= تكهّن إيديباس عند صنم من أصنام قومه ، فأُخبر بأنّه سيقتل أباه ويتزوّج بأمّه ، وكان يحبهما كثيراً ، فتحيّر من أمره ، فعزم على أن يغادر من بلد والديه وأن لا يرجع إليهما أبداً ، فهرب إلى بلدٍ مجاورةٍ ، وترقى من منصب إلى منصب حتى أصبح ملكها ، حيث تزّوج بملكتها ، بعد أن قُتل الملك القديم على أيدي بعض قطاع الطريق . فلما كان جالساً في قصره ، دخل عليه كاهن وأخبره بأنّه قد قتل أباه وتزوج أمّه ، فأصابه الرعب ، وتهدّد الكاهن بالقتل والحبس ، وحين هوفي هذه الحالة المذعورة ، دخلت عليه الملكة ، فسألته عن سبب حاله ، فلما أخبرها ، استهزأت بالكاهن ، وقالت : (أتصدّق هؤلاء؟ فإنّ ذويه قد دخلوا على زوجي الملك ، وأخبروه بأنّ ابناً له سيقتله ، فلما ولدتُ غلاماً ، أمر بالغلام فقتل . ثم بعد سنوات طويلة قُتل زوجي على أيدي بعض قطاع الطريق في مكان كذا وكذا) ، فتنبّه إيديباس ، وقال لها : (ماذا تقولين؟ في أي مكان؟)
ثم تبيّن له أنّه كان من ضمن هؤلاء القطاع ، وأنّه لم يشعر تلك الساعة أنه قتل الملك ، ولكن بقي إشكال هوأنّ والديه في بلدٍ مجاورة . . . ، وتستمر القصة إلى أن استدعى أيديباس بعض أكابر قريته ، فأخبره بأنّه لم يكن ابناً للرجل والمرأة الذين ربّياه ، بل أهدي إليهما في طفولته ، فاستدعى الرجل الذي أهداه ، وسأله عن أصله ، فقال إنّ الملك القديم قد أعطاه إياه وأمر بقتله ، ولكن أخذته العاطفة والرحمة ، فذهب به إلى بلد آخر وأعطاه لهذا الرجل . . . إلخ القصة . فتبيّن أنّه فعلًا قد قتل والده وتزوج بأمّه . والشاهد من القصة – وهي مصرّحة في القصة نفسها – أنّ الإنسان مهما حاول فلا يستطيع أن يفرّ من القضاء ، وأنّه مجبور يجرّه قدره إلى ما كتب له .
وممّا يدلّ على أهميّة هذه القصة كذلك ، أنّ العالم اليهودي (فرويد) قد تبنّى نظريته السايكولوجية المشهورة – والتي أستحي عن التعبير عنها لخبثها – على هذه القصة ، وسمّى هذه النظرية (عقدة إيديباس) أو(عقدة أوديب) . =

فقال : « وقول جهم ومن وافقه : إنّ الإيمان مجرّد العلم والتصديق ، وهوبذلك وحده يستحقّ الثواب والسعادة ، يشبه قول من قال من الفلاسفة المشّائين وأتباعهم : إنّ سعادة الإنسان في مجرّد أن يعلم الوجود على ما هوعليه ، كما أنّ قول الجهمية وهؤلاء الفلاسفة في مسائل الأسماء والصفات ، ومسائل الجبر والقدر ، متقاربان ، وكذلك في مسائل الإيمان »[1] .

فخلاصة القول في هذا ، أنّنا لا نستطيع أن نجزم أنّ جهماً أخذ مقالته عن بعض الأمم الأخرى ، ولكن نقول : إنّه ليس أوّل من قال بالجبر ، فقد سبقه إلى ذلك كثير من الملل والأمم ، وكان له علاقة مباشرة باثنين منهما : الصابئة وفلاسفة اليونان ، والله أعلم .



= انظر القصة بكاملها في : (مجموع مؤلفات أوديب) ، ضمن :
(The Great Books of the World Series , v . 4 , pps . 99 - 113)

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥٨٥) .

المطلب الخامس

أدلة قول جهمٍ في هذه المسألة

بعد طول البحث ، لم أجد الأدلة التي تبنّاها جهم للوصول إلى هذا القول ، ولم أجد من ذكر أدلة الجهمية كذلك ، إلا أنّ الإمام يحيى ابن الحسين ، إمام الزيدية في القرن الثالث الهجري ، قد أورد بعض أدلة (الجبرية) في كتابه (الردّ على المجبرة القدرية)[١] ، ولكن عند قراءة الرسالة ، يظهر جليّاً أنّه يقصد بـ (الجبرية) أهل السنة ، لا الجهمية . ومن المعلوم أنّ المعتزلة بصفة عامة يصفون كلّ من أثبت قدرة الله ومشيئته النافذة بالجبر .

وهذا الشحّ في المعلومات حول أدلتهم أدّى ببعض الباحثين المعاصرين لمحاولة استخراج أدلة الجبرية من القرآن[٢] ، إلا أنّ ذكر هذه الأدلة ما هو إلا اجتهادات واستنباطات من هؤلاء الباحثين ، ولا نستطيع أن نجزم أنّ جهماً كان يستدلّ بها . بل إنّ بعض الباحثين المعاصرين يرى أنّ جهماً لم يصل إلى هذه النظرية نتيجة بحثٍ في القرآن والسنة ، وإنّما وصل إليها بناء على قوله في الصفات[٣] .

---

(١) وهي موجودة ضمن (رسائل العدل والتوحيد) ، تحقيق : محمد عمّارة (٢/ ٣٣-٦٩) .

(٢) انظر على سبيل المثال : مذاهب الإسلاميين للبدوي (١/ ٩٧-١٠٠) ، و: القضاء والقدر للمحمود (٣٢٨-٣٣١) .

(٣) انظر : القضاء والقدر في الإسلام للدسوقي (٢/ ١٤٠) .

فإذا كانت هذه هي صورة الحال ، فلا أرى كثير فائدة من ردّ هذه الأدلة ما دام أنّنا لا نستطيع أن ننسبها إلى جهمٍ أوالجهمية[١] .



(١) والردّ على فهمهم لهذه الأدلة القرآنية سهلٌ ، إذ ليس فيها أكثر من أنّ الله خالق أفعال العباد وأنّ مشيئته نافذة ، ولونظرنا إلى آيات أخر - وسيأتي في المبحث القادم - نجد أنّ الله قد أثبت للإنسان قدرة ومشيئة ، ونسب أفعالهم إليهم .
وهذا الباب من أحسن الأمثلة في ردّ أهل البدع ببدعة مقابلة لهم ، فنستطيع أن نردّ على أدلة (المجبرة) بأدلة (القدرية) ، ونردّ على أدلة (القدرية) بأدلة (المجبرة) . انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٢٩٩-٣٥٤) .

المبحث الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

ينحصر الكلام في هذا المبحث في أربعة مطالب :

المطلب الأول : بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في القضاء والقدر .

المطلب الثاني : بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في المسائل المتعلقة بالقدر .

المطلب الثالث : بيان موقفهم من لفظ (الجبر) .

المطلب الرابع : تناقضات جهم بن صفوان في مقالته في الجبر .

المطلب الأول

عقيدة أهل السنة والجماعة في القضاء والقدر ونسبة أفعال العباد إليهم

إنّ الإيمان بقضاء الله وقدره من أركان الإيمان الستة ، وأصل من أصول الإسلام ، فقد أجاب النبي ﷺ جبريل لمّا سأله عن الإيمان : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشرّه »(١) .

وقد ذكر الله جل وعلا في كتابه أنّه خلق كلّ شيء بقدر ، منها قوله تعالى : ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾ [الفرقان: ١-٢] وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان ، باب بيان أركان الإيمان (١/ ٢٧٢ ، حديث ٨) .

وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ﴾ [القمر: ٢]

وتنقسم مسائل القدر إلى قسمين :

القسم الأول : ما يتعلّق بالله جلّ وعلا .

والقسم الثاني : ما يتعلّق بالعبد .

القسم الأول

ما يتعلّق بالله جل وعلا

فأما ما يتعلّق بجانب الخالق ، فقد بيّن أئمة السلف أنّ الإيمان بالقدر مبني على أربعة أركان ، لا يكون إيمان المؤمن صحيحاً إلا بهذه الأركان الأربعة ، وهي : العلم ، والكتابة ، والمشيئة ، والخلق .

١) العلم

فأهل السنة والجماعة يؤمنون بأنّ الله جل وعلا يعلم كل شيء ، يعلم ما كان ، وما يكون ، وما لم يكن لوكان كيف يكون ، وما لا يكون لوكان كيف يكون[١] .

قال الله جلا وعلا : ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [الأنعام: ٥٩] وفي الحديث المرفوع : « قَالَ رَجُلٌ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُعْرَفُ أَهْلُ الْجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ ؟ قَالَ : نَعَمْ . قَالَ : فَلِمَ يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ ؟ قَالَ : كُلٌّ يَعْمَلُ لِمَا خُلِقَ لَهُ أَوْ لِمَا

---

(١) وقد فصّلت الأدلة على علم الله الشامل في المبحث الأول من الباب السابع ، فليراجع .

يُسِّرَ لَهُ »[١] .

٢) الكتابة

ويؤمن أهل السنة أنّ الله قد كتب ما كان وما سيكون ، وأنّ كل شيء مكتوب في اللوح المحفوظ . قال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [الحج: ٧٠] . وقال النبي ﷺ : « كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، قال : وعرشه على الماء »[٢] .

٣) المشيئة

وأهل السنة يثبتون مشيئة الله النافذة ، وأنّ ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فلا يخرج عن إرادته شيء ، ولا يحصل بدون إرادته شيء . قال تعالى : ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [آل عمران: ٢٦]

وقال رجل للنبي ﷺ ما شاء الله وشئت ، فقال : « أجعلتني لله عدلًا ؟ بل ما شاء الله وحده »[٣] .

---

(١) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب القدر ، باب جفّ القلم على علم الله (١١/ ٤٩١ ، حديث ٦٥٩٦) ، ومسلم في القدر ، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمّه (١٦/ ٤١٤ ، حديث ٦٦٧٩) من مسند عمران بن حصين رضي الله عنه .

(٢) رواه مسلم في كتاب القدر ، باب حجاج آدم موسى (١٦/ ٤١٩ ، حديث ٦٦٩٠) ، والترمذي في كتاب القدر ، باب منه (حديث ٢١٥٧) من مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنه .

(٣) رواه ابن ماجة (حديث ٢١١٧) ، وأحمد في مسنده ، (١/ ٢١٤) ، وابن =

٤) الخلق

ويؤمن أهل السنة أنّ الله جل وعلا خالق كل شيء ، بما في ذلك أفعال العباد ، فلا يقع شيء إلا بخلقه .

قال جل وعلا : ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ [الأنعام: ١٠٢]

وفي الحديث المرفوع : « إنّ الله يصنع كل صانع وصنعته »(١) .

ولقد أجمع السلف على إثبات علم الله وقدرته ومشيئته وخلقه . قال إسماعيل بن يحيى المزني : « فالخلق عاملون بسابق علمه ، ونافذون لما خلقهم له من خير وشرّ لا يملكون لأنفسهم من الطاعة نفعاً ، ولا يجدون إلى صرف المعصية عنها دفعاً »(٢) . وقال البربهاري : « والإيمان بأنّ الله قد علم ما كان من أول الدهر ، وما لم يكن ، وما هوكائن أحصاه وعدّه عدا ومن قال : إنّه لا علم إلا ما كان وما هوكائن فقد كفر بالله العظيم . . . قد علم الله ما العباد عاملون ، وإلى ما هم صائرون ، لا يخرجون من علم الله ولا يكون في الأرضين والسموات إلا ما علم الله تعالى »(٣) . وقال ابن بطة العكبري : « ثمّ من بعد ذلك الإيمان بالقدر خيره وشرّه ، حلوه ومرّه ،

= أبي شيبة (رقم ٦٧٤٢) ، وغيرهم ، كلهم عن ابن عباس رضي الله عنه . وصحّحه الألباني في الصحيحة (حديث ١٣٩) .

(١) رواه البخاري في خلق أفعال العباد (حديث ٩٢ ، ص ٣٣) ، وابن أبي عاصم في السنة (حديث ٣٥٧) ، والحاكم في المستدرك (١/ ٣١) ، وغيرهم ، وصحّحه الألباني في الصحيحة (حديث ١٦٣٧) .

(٢) شرح السنة للمزني (ص ٧٦) .

(٣) شرح السنة للبربهاري (ص ٣٧-٣٩) .

قليله وكثيره ، مقدور واقع من الله عزّ وجلّ على العباد ، في الوقت الذي أراد أن يقع ، لا يتقدم الوقت ولا يتأخر ، على ما سبق بذلك علم الله »(١) وقال ابن أبي زمنين : « ومن قول أهل السنة أنّ المقادير كلها خيرها وشرها حلوها ومرها من الله عزّ وجلّ ، فإنّه خلق الخلق وقد علم ما يعملون وما إليه يصيرون »(٢) ، وقال الصابوني : « ويعتقدون ويشهدون أنّ الله عزّ وجل أجّل لكل مخلوق أجلًا ، وأن نفساً لن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلًا ، وإذا انقضى أجل المرء فليس إلا الموت ، وليس له عنه فوت »(٣) .

ويلاحظ أنّ جهم بن صفوان قد أنكر علم الله السابق (ويلزم من ذلك إنكار الكتابة) ، ولكنه غلا في جانب المشيئة والخلق .

القسم الثاني

ما يتعلّق بجانب العبد

وأمّا ما يتعلّق بجانب العباد ، فأهل السنة يثبتون أنّ للعباد قدرة ومشيئة ، وأنّهم يريدون ويختارون ، وأنّهم فاعلون على الحقيقة ، وأنّ أفعالهم قائمة بهم ومنسوبة إليهم ، فيستحقون المدح والذمّ والجزاء والعقاب على أعمالهم .

١) إثبات القدرة والمشيئة للعبد

إنّ إثبات القدرة والمشيئة للعبد أمر ثابت بالكتاب والسنة والإجماع .

---

(١) الشرح والإبانة لابن بطة (ص ٢١٥) .

(٢) أصول السنة لابن أبي زمنين (ص ١٩٧) .

(٣) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص ١٠٩) .

فالله جلّ ذكره قد أثبت للعبد مشيئة ، فقال : ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ * وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩] ، وقال تعالى : ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذۡكِرَةٞۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلٗا * وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾ [الإنسان: ٢٩-٣٠] .

كما نسب إليهم القدرة : ﴿وَغَدَوۡاْ عَلَىٰ حَرۡدٖ قَٰدِرِينَ﴾ [القلم: ٢٥] ، والقوة : ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعۡفٖ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعۡدِ ضَعۡفٖ قُوَّةٗ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٖ ضَعۡفٗا وَشَيۡبَةٗۚ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤] ، وكذلك في قوله تعالى : ﴿فَأَمَّا عَادٞ فَٱسۡتَكۡبَرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَقَالُواْ مَنۡ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةًۖ أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ وَكَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَجۡحَدُونَ﴾ [فصلت: ١٥] فلم ينف عنهم قوتهم ، بل أثبت جلّ ذكره قوته التي هي أكبر وأشدّ وأقوى من كل قوة .

وفرّق جل وعلا بين المستطيع وغير المستطيع ، فقال : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ﴾ [آل عمران: ٩٧] ، وقال : ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦] .

يقول ابن قتيبة ، بعد إيراده لجملة من الأقوال في القدر : « وعدل القول في القدر أن تعلم أنّ الله عدلٌ لا يجور كيف خلق وكيف قدر وكيف أعطى وكيف منع ، وأنّه لا يخرج عن قدرته شيء ولا يكون في ملكوته من السموات والأرض إلا ما أراد . . . فإن أعطى فبفضلٍ ، وإن منع فبعدلٍ ، وأنّ العباد يستطيعون ، ويعملون ، ويجزون ما يكسبون ، وأنّ الله لطيف يبتدئ بها من أراد ويتفضّل بها على من أحب ، يوقعها في القلوب فيعود بها إلى طاعته ويسمعها من حقت عليه كلمته . فهذه جملة ما ينتهي إليه علم ابن آدم من قدر الله عزّ وجلّ ، وما سوى ذلك مخزون عنه »[1] .

---

(١) الاختلاف في اللفظ (ص ٢٢) .

قال ابن قدامة : « ونعلم أنّ الله سبحانه وتعالى ما أمر ونهى إلا المستطيع للفعل والترك ، وأنّه لم يجبر أحداً على المعصية ولا اضطره إلى ترك طاعة . قال تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ، وقال تعالى : ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] ، وقال تعالى : ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [غافر: ١٧] . فدلّ على أنّ للعبد فعلًا وكسباً يجزى على حسنه بالثواب ، وعلى سيئه بالعقاب ، وهوواقع بقضاء الله وقدره »(١) .

ويقول شيخ الإسلام : « ومما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها . . . أنّ العباد لهم مشيئة وقدرة ويفعلون بمشيئتهم وقدرتهم ما أقدرهم الله عليه ، مع قولهم أنّ العباد لا يشاءون إلا أن يشاء الله . . . والقرآن قد أخبر بأنّ العباد يؤمنون ، ويكفرون ، ويفعلون ، ويعملون ، ويكسبون ، ويطيعون ، ويعصون ، ويقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة ، ويحجون ، ويعتمرون ، ويقتلون ، ويزنون ، ويسرقون ، ويصدّقون ، ويكذّبون ، ويأكلون ، ويشربون ، ويقاتلون ، ويحاربون ، فلم يكن من السلف والأئمة من يقول : إنّ العبد ليس بفاعل ولا مختار ، ولا مريد ولا قادر ، ولا قال أحدهم : إنّه فاعل مجازاً ، بل من تكلّم منهم بلفظ الحقيقة والمجاز متفقون على أنّ العبد فاعل حقيقة والله تعالى خالق ذاته وصفاته وأفعاله . وأوّل من ظهر عنه إنكار ذلك هوالجهم بن صفوان وأتباعه . . . »(٢) .

---

(١) لمعة الاعتقاد (ص ١٨٦) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٩) .

لذلك ، فقد أجمع السلف قاطبة على أنّ العبد فاعل ومختار ومريد وقادر[(١)] .

وفي هذه الأدلة ردّ على قول جهم بن صفوان ، حيث أنكر المشيئة بالكلية . وهناك أمر آخر يدل على هذا ، وهودليل حسّي ، ذلك أنّ كل إنسان يعرف الفرق بين حركاته الاضطرارية والاختيارية . يقول شيخ الإسلام إنّ « كل عاقل يجد تفرقة بديهية بين قيام الإنسان وقعوده وصلاته وجهاده ، وزناه وسرقته ، وبين ارتعاش المفلوج وانتفاض المحموم ، ويعلم أن الأول قادر على الفعل مريد له مختار ، وأن الثاني غير قادر عليه ولا مريد له ولا مختار . والمحكي عن جهم وشيعته الجبرية أنّهم زعموا أنّ جميع أفاعيل العباد قسم واحد ، وهوقول ظاهر الفساد ، وبما بين القسمين من الفرقان انقسمت الأفعال إلى اختياري واضطراري ، واختصّ المختار منها بإثبات الأمر والنهي عليه »[(٢)] .

وقال الإسفراييني : « وهذا القول [يقصد قول الجبرية] خلاف ما تجده العقلاء في أنفسهم ؛ لأن كل من رجع إلى نفسه يفرق في نفسه بين ما يرد عليه من أمر ضروري لا اختيار له فيه وبين ما يختاره ويضيفه إلى نفسه ، كما أن كل عاقل يفرق بين كل حركة ضرورية كحركة المرتعش وحركة المختار يجد العاقل في نفسه فرقاً بينهما ، ومن أنكر هذه التفرقة لم يعد من العقلاء »[(٣)] .

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٥٩) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٣٩٤) .

(٣) التبصير في الدين (ص ١٠٧) .

وسنتحدّث عما يتعلّق باستطاعة العبد ، وهل هوقبل الفعل أوبعده ، في المطلب القادم .

٢) نسبة الأفعال إلى فاعليها

إذا ثبت أنّ للعبد قدرة ومشيئة ، فلازم هذا القول أنّه تنسب أفعاله إليه .

لذلك ، فإنّ عقيدة أهل السنة والجماعة أنّهم يعتقدون أنّ الإنسان يختار ويعمل على الحقيقة ، وأنّهم ينسبون أفعالهم إليهم على الحقيقة لا على المجاز . والقرآن منْ أوّله إلى آخره ناطق بهذا ، فإنه نسب إليهم الإيمان والكفر ، والصدق والكذب ، والهداية والضلال ، والعمل ، والفعل ، والصناعة ، والقوة ، والمشيئة ، والإرادة ، والاختيار ، والتقوى ، والإحسان ، والزنا ، والسرقة ، والفسق ، وغير ذلك من الأعمال(١) .

يقول شيخ الإسلام : « . . . فإنّ نفس فعل العبد - وإن قال أهل الإثبات إنّ الله خلقه وهومخلوق له ومفعول له - فإنّهم لا ينكرون أنّ العبد هوالمتحرّك بالأفعال ، وبه قامت ، ومنه نشأت ، وإن كان الله قد خلقها . . . [و] أنّ العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة »(٢) .

قال المزني ، صاحب الإمام الشافعي : « قال صاحب الخضر : ﴿ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ ﴾ [الكهف: ٦٣] ، وقال : ﴿ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ ﴾ [طه: ٨٥] ، وقال : ﴿ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ [السجدة: ١١] ، وقال : ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ [الزمر: ٤٢] ، فالله الخالق لكل ذلك وإن أضيفت الأسباب إلى

(١) والأمثلة على ذلك كثيرة لا تحصى ، وانظر رسالة (أعمال العباد بين أهل السنة ومخالفيهم) للحميدي (ص ١١٠- ١٢٤) لبعض الأمثلة .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ١١٧-١١٨) .

من يدعوإليها ، والله الخالق لا غير الله ، وأفعال العباد مخلوقة لا يقدر أحد أن يشاء شيئاً إلا أن يشاء الله ، وقال ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [التكوير: ٢٩] »(١) .

وقال ابن قتيبة : « ونحن نعلم أنّ كل شيء بقدر الله وقضائه ، غير أنّا ننسب الأفعال إلى فاعليها ، ونحمد المحسن على إحسانه ، ونلوم المسيء بإساءته ، ونعتد على المذنب بذنوبه »(٢) .

ومن أوجه الردّ على جهم بن صفوان - علاوة على هذه الأدلة الصريحة - أنّه يلزم منه نسبة القبائح والفواحش والظلم إلى الله . وهوصنيع فعل المشركين قبله ، حيث نسبوا إلى الله أفعالهم القبيحة ، فذمّهم الله لذلك أشد الذمّ : ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ * قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤٨-١٤٩] . وقال تعالى : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾ [النحل: ٣٥]

وحقيقة هذا القول هو أنّ جهم بن صفوان ، والمشركين قبله ، لم يفرّقوا بين الفعل والمفعول ، والخلق والمخلوق ، فقالوا : إنّ الخلق هو المخلوق . ولكن هذا قول باطل ، فالله جل وعلا يوصف بما فعل ؛ لأنّ

---

(١) رواه اللالكائي في شرح الأصول (٤/ ٧٧٨) .

(٢) تأويل مختلف الحديث (ص ٢٢٠) .

الفعل منه غير مخلوق ، ولا يوصف بالمفعول ، لأنّ المفعول مخلوق .

يقول شيخ الإسلام : « وأئمة أهل السنة وجمهورهم يقولون : إن الله خالق هذا كله ، والخلق عندهم ليس هوالمخلوق ، فيفرّقون بين كون أفعال العباد مخلوقة مفعولة للرب ، وبين أن يكون نفس فعله الذي هومصدر فعل يفعل فعلًا ، فإنها فعل للعبد بمعنى المصدر ، وليس فعلًا للرب - تعالى - بهذا الاعتبار ، بل هي مفعولة له ، والرب - تعالى - لا يتصف بمفعولاته . ولكن هذه الشناعات لزمت من لا يفرق بين فعل الرب ومفعوله ، ويقول مع ذلك : إن أفعال العباد فعل الله ،كما يقول بذلك الجهم بن صفوان وموافقوه »(١) . وقال أيضاً : « وأما جمهور أهل السنة : المتبعون للسلف والأئمة ، فيقولون : إن فعل العبد فعل له حقيقة ، ولكنه مخلوق لله ، ومفعول لله ، لا يقولون : هونفس فعل الله ، ويفرقون بين الخلق والمخلوق ، والفعل والمفعول . وهذا الفرق الذي حكاه البخاري في كتاب خلق أفعال العباد عن العلماء قاطبة ، وهوالذي ذكره غير واحد من السلف والأئمة ، وهوقول الحنفية وجمهور المالكية والشافعية والحنبلية ، وحكاه البغوي عن أهل السنة قاطبة ، وحكاه الكلاباذي صاحب التعرف لمذهب أهل التصوف عن جميع الصوفية ، وهوقول أكثر طوائف أهل الكلام »(٢) .

وقال ابن أبي العزّ : « إنّ فعل العبد فعل له حقيقة ، ولكنه مخلوق لله تعالى ، ومفعول لله تعالى ، ليس هونفس فعل الله . ففرّقٌ بين الفعل

---

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ١١٢) .

(٢) نفس المصدر (٢/ ٢٩٨) .

والمفعول ، والخلق والمخلوق »[١] .

وبهذا كله ، يتبيّن جلياً أنّ مذهب أهل السنة الجماعة هوأنّ الله خالق كلّ شيء ، ولكن الأشياء تضاف إلى خالقها باعتبار ، وإلى أسبابها باعتبار ، فهي من الله مخلوقة له في غيره ، فكما أنّ جميع حركات المخلوقات وصفاتها منه ، فكذلك هي من العبد صفة قائمة به ، فلا شركة بين العبد وبين الرب لاختلاف جهة الإضافه .

فبناء على ذلك ، لا تنسب المفعولات إلى الله جلّ وعلا ، وإنّما تنسب إلى من فعله وقام به الفعل .



(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٤٤٤) .

المطلب الثاني

عقيدة أهل السنة والجماعة في المسائل التي أثّرت على جهم في هذا الباب

سبق أن بيّنا أنّ هناك سبع مسائل أثّرت على جهم بن صفوان في قوله بالجبر ، أمّا هنا فنشير إلى موقف أهل السنة وعقيدتهم في هذه المسائل(١) .

١) عقيدتهم في الحكمة والتعليل

إنّ الله جلّ ذكره حكيم عليم ، لا يفعل شيئاً إلا لحكمة وغاية حميدة ، فلا يفعل شيئاً عبثاً ، ولم يترك الخلق سدى . فالله حكيم في خلقه وفي أمره ، وهذه الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة . فجميع أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل ، وهي مقدمة في العلم والإرادة ، متأخرة في الوجود والحصول(٢) .

وقد دلّ كلامه ، وكلام رسوله ﷺ على هذا الأمر في مواضع لا تكاد

---

(١) سبق وأن ذكرت أنّني لم أفصّل القول في هذه المسائل كثيراً ، إذ ليس هذا محلّه ، وأنّ هذه المسائل طويلة وعميقة . فالمراد من هذا المطلب بيان القول الحقّ في المسألة مع أدلته ، وأنّ جهماً كان بعيداً عن الصواب فيها . ومن أراد التوسّع ، فعليه بكتب شيخ الإسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيّم ، فإنهما تكلما حول هذه القضايا في ثنايا كتبهما ، وأخصّ بالذكر : المجلّد الثامن من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ، و: شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل لابن القيّم .

(٢) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ١٤١) .

تحصى ، والقول بإثبات هذه الحكمة هوقول جماهير المسلمين ، من علماء السلف وغيرهم[١] .

وهذا الأمر هوأدلّ الدلائل على صدق الرسالة المحمدية إذ هي متضمنة في أحكام الشريعة المنزّلة من الحكيم الخبير ، ولولم يأت الرسول ﷺ بمعجزة سواها لكانت كافية شافية ، فإنّ ما تضمنّه من الحكم والمصالح ، والغايات الحميدة ، والعواقب السديدة ، شاهد بأنّ الذي شرعها وأنزلها أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين[٢] .

ولقد تكلّم حول هذه المسألة الإمام ابن القيّم بكلام جميل محرّر ، وقسّم الأدلة على إثبات هذه الحقيقة إلى اثنين وعشرين نوعاً ، نذكر على سبيل المثال خمسة منها[٣] .

النوع الأول : التصريح بلفظ الحكمة وما تصرّف منه ، كقوله تعالى : ﴿ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ ﴾ [القمر: ٥]

النوع الثاني : إخباره أنّه فعل كذا لكذا ، وأنّه أمر بكذا لكذا ، كقوله : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [الطلاق: ١٢] ، و ﴿ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٨] .

النوع الثالث : الإتيان بـ (كي) الصريحة في التعليل ، كقوله تعالى ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ

---

(١) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٤٤) ، ومجموع الفتاوى (٨/ ٣٧٧-٣٨١) ، و: شفاء العليل لابن القيّم (٢/ ٨٧) .

(٢) انظر : شفاء العليل لابن القيّم (٢/ ١٢٤) .

(٣) انظر : نفس المصدر (٢/ ٨٧-١٢٧) .

ٱلسَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ [الحشر : ٧] ، فعلّل سبحانه قسمة الفيء بين هذه الأصناف كي لا يتداوله الأغنياء دون الفقراء .

النوع الرابع : الإتيان بـ (أنْ) والفعل المستقبل بعدها تعليلًا لما قبله ، كقوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف : ١٧٢] .

النوع الخامس : الإتيان بـ (مِن أجل) ، وهومن أصرح صيغ التعليل ، كقوله : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾ [المائدة : ٣٢] .

وبالجملة فـ « . . . إنّ القول بحكمة الله تعالى أوضح من أن يروى عن صحابي أوتابعي أومسلم سالم من تغيير الفطرة التي فطر الله خلقه عليها ، ولذلك تقرّ به العوام من كل فرقة ، ويقرّ به كل من لم يتلقّن خلافه من أتباع غلاة بعض المتكلمين على ما فيهم من شذوذ »[١] .

ولكن ليس في الحكمة إطلاع كل فرد من أفراد الناس على كمال حكمته في جميع قضاء الله ، الكونية منها والشرعية[٢] . بل الحكمة تتضمن شيئين : أحدهما : حكمة تعود إليه ، يحبها ويرضاها . والثاني : رحمة تعود على العباد ، وهي نعمة عليهم ، يفرحون بها ويتلذذون بها ، وهذا

---

(١) من كلام ابن الوزير في إيثار الحق على الخلق (ص ١٩٤) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٥١٤) .

في المأمورات وفي المخلوقات[١] . وهذا وجه مخالفة قول أهل السنة لقول المعتزلة وغيرهم ، فإنّهم قالوا إنّ الحكمة الإلهية تعود إلى العباد ، بمعنى أنّ في خلقه وأمره نفعهم والإحسان إليهم فحسب ، بخلاف قول أهل السنة[٢] .

كما أنّ حكمته جلّ وعلا في أفعاله على نوعين :

النوع الأول : حكمة مطلوبة لذاتها ، كما في قوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] ، وهذا النوع يقتضي رضا الله ومحبته لهذا الفعل .

والنوع الثاني : حكمة مطلوبة لغيرها ، وتكون وسيلة إلى مطلوب لنفسه ، كما في قوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ﴾ [الأنعام: ٥٣] وهذا النوع لا يستلزم المحبة أوالرضا .

ونختم الكلام حول هذه المسألة بما قاله ابن القيّم رحمه الله : « وجماع ذلك أنّ كمال الرب تعالى ، وجلاله ، وحكمته ، وعدله ، ورحمته ، وقدرته ، وإحسانه ، وحمده ، ومجده ، وحقائق أسمائه الحسنى ، تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة . وجميع أسمائه الحسنى تنفي ذلك وتشهد ببطلانه »[٣] .

---

(١) انظر كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٨/ ٣٥-٣٦) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٣٨-٣٩) .

(٣) شفاء العليل (٢/ ١٢٣) .

٢) عقيدتهم في التحسين والتقبيح العقليين

إنّ هذه المسألة متعلقة تماماً بالمسألة التي سبقت ، فمن أثبت الحكمة والتعليل ، يلزمه من ذلك إثبات التحسين والتقبيح العقليين . لذلك ، فإنّ عقيدة أهل السنة والجماعة في هذه المسألة أنّ حسن الأفعال وقبحها ثابت بالعقل ، بمعنى أنّ العقل قد يستقل بدرك حسن أوقبح الأفعال - خاصة المسائل البدهية كحسن التوحيد وقبح الشرك ، وقد لا يستقل بذلك ولا يعرفه مفصلًا في كلّ أمر بعينيه إلا بخطاب الشارع - خاصة في المسائل الدقيقة .

والمعتزلة ، وإن وافقوا أهل السنة على هذا القول في الجملة ، إلا أنّ أهل السنة يقولون إنّ الثواب والعقاب لا يكون إلا بعد ورود الشرع ، خلافاً للمعتزلة . فهم[(١)] في هذا الباب - كغيره من الأبواب - وسط بين الطرفين .

ومن الأدلة على إثبات التحسين والتقبيح العقليين قول الله جلّ وعلا : ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٥٧] .

قال شيخ الإسلام : « فدلّت هذه الآية وغيرها على أن ما أمرهم به هومعروف في نفسه ، تعرفه القلوب ، فهومناسب لها مصلح لفسادها ، ليس معنى كونه معروفاً أنّه مأمور به ، إذ هذا قدر مشترك ، فعلم أن ما يأمر به الرسول مختص[(٢)] ، وما نهى عنه مختص بأنّه منكر محذور ، وما

---

(١) أي : أهل السنة

(٢) كذا في الأصل ، إلا أنّ السياق يقتضي أن يضاف : (بأنّه معروف مشروع) ، والله أعلم .

يحلّه مختص بأنه طيب ، وما يحرمه مختص بأنّه خبيث ، ومثل هذا كثير في القرآن وغيره من الكتب ، كالتوراة والإنجيل والزبور ، والله سبحانه وتعالى أعلم »[1] .

ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٨] ، وفعلهم هذا إنما كان قبل نزول الشرع ومع ذلك وصف بالفحش ، وإلا لكان معنى الآية عند المنكرين للتحسين والقبيح : إنّ الله لا يأمر ما ينهى عنه ، وهذا التفسير يصان عنه كلام ربّ البريّة .

وأخبر جلّ وعلا عن قبح أعمال الكفار قبل أن يأتيهم الرسل ، كقوله تعالى لموسى : ﴿ اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴾ [طه: ٢٤] ، وقوله : ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [القصص: ٤]

وقال حذيفة بن اليمان في الحديث المشهور : « يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ ، فهل بعد هذا الخير شرّ ؟ »[2] إلخ الحديث ، وهوصريح في إثبات الشرّ قبل ورود الشرع .

فالشرّ والسيء ، والقبيح والظلم ، معلوم قبل مجيء الرسل ، ولكن العقوبة إنما تستحق بمجيء الرسل ، وهذا الذي دلّ عليه الكتاب والسنة[3] .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ١٩٣) .

(٢) رواه مسلم في كتاب الإمارة ، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (١٢/ ٤٤٠ ، حديث ٤٦٧١) .

(٣) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٦٧٦-٦٨٤) ، فإنّه قد بسط الكلام حول هذه المسالة بكلام نفيس . وكذلك في : (١٥/ ٨-٩) ، و: الرد على المنطقيين (ص ٤٢١ وما بعدها) .

ومن الآيات التي يستدل بها أهل السنة على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَاۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ ﴾ [القصص: ٥٩] ، وقوله تعالى : ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٥] ، وقوله تعالى : ﴿ كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ ﴾ [الملك: ٨-٩] .

قال شيخ الإسلام بعد أن ذكر بعض هذه الآيات : « وما فعلوه قبل مجيء الرسل كان سيئاً وقبيحاً وشراً ، لكن لا تقوم عليهم الحجة إلا بالرسل . . .والجمهور من السلف والخلف على أن ما كانوا فيه قبل مجيء الرسول من الشرك والجاهلية شيئاً قبيحاً ، وكان شراً ، لكن لا يستحقون العذاب إلا بعد مجيء الرسول »[١] .

فالتحسين والتقبيح العقليين ثابتان بالنصوص الشرعية والفطر السليمة[٢] .

٣) عقيدتهم في الأسباب والطبائع

يقول أهل السنة : إنّ الله خالق السبب والمسبّب ، وهوالذي جعل الشيء سبباً لآخر ، وجعل في الشيء طبيعة بها تؤثر على شيء آخر ، فالنار محرقة ، والماء يروي الغليل ، والخبز يشبع آكله ، كلّ ذلك بقدرة الله . ولكن الأسباب والمسببات تحت قهره وسلطانه وقدرته ، فإن شاء أبطل السببية ، أوالطبائع ، أوأحال بين السبب والمسبّب مانع ، فهوعلى كل شيء قدير .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٦٧٧) .

(٢) انظر : إيثار الحق على الخلق لابن الوزير (ص ٣٤١-٣٤٣) .

يقول شيخ الإسلام : « وأمّا الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق ، والشمس في الإشراق ، والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ، ونحوذلك ، فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده ، بل لا بد من أن ينضم إليه سبب آخر ، ومع هذا فلهما موانع تمنعهما عن الأثر ، فكل سبب فهوموقوف على وجود الشروط وانتفاء الموانع ، وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء . . .[إلى أن قال :] والمقصود هنا أنّ التأثير إذا فسّر بوجود شرط الحادث أوسبب يتوقف حدوث الحادث على سبب آخر وانتفاء موانع - وكل ذلك بخلق الله تعالى - فهذا حق ، وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار . وإن فسّر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا معاوق مانع فليس شيء من المخلوقات مؤثراً ، بل الله وحده خالق كل شيء لا شريك له ولا ند له ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . . . »(١) .

والقرآن من أوّله إلى آخره مملوء بهذه الحقيقة ، كقوله تعالى : ﴿ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٩] و ﴿ كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ هَنِيٓـًٔا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ ﴾ [الحاقة: ٢٤] ، و ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴾ [النساء: ١٦٠] ، و ﴿ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذْنَٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا ﴾ [المزمل: ١٦] .

فهو الذي جعل الأسباب بقدرته وإرادته ، وخلق المسبب بسببها ، فيخلق السحاب بالريح ، والمطر بالسحاب ، والنبات بالمطر . وفي تأثير الرياح في تكوين السحاب ثم تأثير السحاب في الأمطار ثمّ تأثر الأمطار في

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ١٣٣) .

إخارج الثمار يقول جلّ وعلا : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ٥٧] .

والأدلة على تأثير الأسباب كثيرة لا تحصى ، فكل موضع رتب الشارع الحكم الشرعي أوالجزائي على وصفٍ أفاد كونه سبباً له ، وكل موضع تضمن الشرط والجزاء أفاد سببيةَ الشرطِ والجزاءِ ، وكل موضعٍ رتب فيه الحكم على ما قبله بحرفٍ أفادَ التسبيب ، وكل موضعٍ صرّح فيه بأنّ كذا جزاءٌ لكذا ، أفاد التسبيب « . . . ولوتتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع ، ولم نقل ذلك مبالغة ، بل حقيقة ، ويكفي شهادة الحسّ والعقل والفطر »(١) .

فالله جلّ وعلا ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراً ، وجعل الأسباب محلّ حكمته في أمره الديني والشرعي ، وأمره الكوني القدري . لذلك ، فإنّ إنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات ، وقدح في العقول والفطر ، ومكابرة للحسّ . فقد جعل الله سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم ، والثواب والعقاب ، والحدود والكفارت ، والأوامر والنواهي ، والحلّ والحرمة ، كل ذلك مرتبطة بالأسباب قائمة بها(٢) .

فلذلك لما ألقي إبراهيم عليه السلام في النار ، سلب الله صفة الحرارة والإحراق منها ، وقال : ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الأنبياء: ٦٩] وفي هذا دليل على القوى والطبائع ، إذ لولم يسلب الله طبيعة النار بذلك

---

(١) من كلام ابن القيّم في شفاء العليل (٢/ ٨٥) .

(٢) من كلام ابن القيّم في شفاء العليل (٢/ ٨٣) بتصرّف .

الأمر لأُحرق إبراهيم بالنار ، وفي ذلك أيضاً دليل على أنّ الله قادر على أن يمنع وقوع المسبب بسببه العادي إذا أراد ذلك[١] .

٤) عقيدتهم في الاستطاعة

لقد تقدّم أنّ تفسير (الاستطاعة) له تأثير مباشر لدى الفرق فيما يذهبون إليه في القدر ، ولقد أنكر جهم الاستطاعة بالكلية ، بينما ذهب المعتزلة إلى أنّه قبل الفعل ، والأشاعرة إلى أنّه مصاحب للفعل[٢] .

أمّا أهل السنة والجماعة ، فقد فصّلوا في الأمر وقالوا : (الاستطاعة) جاءت في الكتاب والسنة على نوعين : نوع مصحّح للفعل ويكون قبل الفعل ، وهي التي بمعنى الصحة والوسع والتمكّن وسلامة الآلات . ونوع موجب لذلك الفعل ، مصاحب ومقارن له .

فأما النوع الأول ، فهي التي تكون عليها مناط الأمر والنهي ، والوجوب وعدمه . ومن الأمثلة على هذا النوع ، قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧] ، وقوله تعالى : ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] ، وقوله جلّ ذكره : ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ [النساء: ٢٥] ، وغيرها من الآيات الكثير في هذا المعنى .

فلوكانت الاستطاعة هي مجرد ما تصاحب الفعل ، لم يكن لقوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧] معنى ، إذ لم يجب الحجّ إلا على من حجّ ، فلا يكون من لم يحج عاصياً بترك

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ١٩٢) .

(٢) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٢٦٥-٢٧٠) .

الحج سواء كان له زاد وراحلة وهوقادر على الحج أولم يكن[(١)] ، وكذلك في بقية الآيات : لوكانت الاستطاعة هي مجرد ما تصاحب الفعل ، لما كانت لها معانٍ مقبولة .

فهذه الآيات متعلقة بالاستطاعة التي هي قبل الفعل ، وعليها مناط التكليف والحكم .

وأمّا النوع الثاني ، فهي التي توجب الفعل ، وتكون مع الفعل ، كما في قوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُواْ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ [الكهف: ١٠١] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلْعَذَابُ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ ﴾ [هود: ٢٠] ولوكانت الاستطاعة هي مجرد ما قبل الفعل ، من صحة الآلات والوسع ، لكان معنى الآية أنّهم صمّ عمياء ولكنّ المراد من الآية نفي حقيقة القدرة ، لا نفي الأسباب والآلات ، لأنّها كانت ثابتة[(٢)] . فالمشركون كرهوا سماع الحق ولم ينتفعوا به ، لا لعجزهم عن ذلك ، بل لكرههم الشديد وبغضهم له ، كما أنّ العدوّ الحاسد لا يستطيع الإحسان إلى من يكرهه ويحسده ، لا لعجز في نفسه ، ولكن لشدة ما في قلبه من العداوة والكراهة والحسد .

فهذه الآيات متعلقة بالاستطاعة التي بمعنى القدرة ، والتي توجب الفعل وتكون مصاحبة له .

ولقد جمع الله بين هذين النوعين في قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ۞ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُواْ يُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ وَهُمْ سَٰلِمُونَ ﴾ [القلم: ٤٢-٤٣] . فلقد وصفهم الله تعالى بأنّهم كانوا

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/١٢٩) .

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية (ص ٤٣٤) .

قادرين على السجود في الدنيا لمّا دعوا إليه ، ولكنّهم لم يسجدوا كرهاً وبغضاً للاستسلام لله ، ثمّ يوم القيامة لا يستطيعون السجود لعدم قدرتهم على ذلك .

وهذا التفصيل هوقول عامة أهل السنة . قال الطحاوي في عقيدته : « والاستطاعة التي يجب بها الفعل ، من نحوالتوفيق الذي لا يجوز أن يوصف المخلوق به ، تكون مع الفعل . وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات ، فهي قبل الفعل ، وبها يتعلّق الخطاب »[(١)] .

وقال شيخ الإسلام : « وفصل الخطاب أنّ الاستطاعة جاءت في كتاب الله على نوعين : الاستطاعة المشترطة للفعل ، وهي مناط الأمر والنهي . . . والاستطاعة التي يكون معها الفعل ، قد يقال هي المقترنة بالفعل ، الموجبة له »[(٢)] .

وبهذا التفصيل يجمع بين الآيات الواردة في هذا الباب ، وتزول الإشكالات الواردة من قول الأشاعرة والمعتزلة .

٥) عقيدتهم في جواز تكليف ما لا يطاق

إنّ الله جلّ وعلا رحيم بعباده ، حليم بهم ، يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر ، فلذلك لا يكلّفهم إلا ما يطيقون . قال تعالى : ﴿ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا

---

(١) العقيدة الطحاوية مع الشرح (ص ٤٣٢) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٢٩٠-٢٩١) . وانظر كذلك : (٨/ ١٢٩) و(١٠/ ٣٢) .

إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴾ [الطلاق: ٧] ، وكذلك قوله جل وعلا : ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] .

ولقد ذهبت كل فرقة من الفرق التي تكلّمت في القدر بما يناسب قولهم فيه . فالمعتزلة قالوا بعدم جواز التكليف بما لا يطاق ، والأشاعرة قالوا بالجواز (على تفصيل سنذكره في الفصل القادم) . أمّا أهل السنة ، فقالوا : إنّ القول الصواب في هذه المسألة التفصيل ، فإنّ (التكليف بما لا يطاق) يأتي على وجهين ، والأول منه هوالذي نفاه الشارع ، أمّا الثاني فهوجائز ، ولكن لا يطلق عليه (التكليف بما لا يطاق)[١] .

فالنوع الأول : هوالتكليف بما لا يقدر عليه لاستحالته ، إما لأنه ممتنع عادة لذاته (كتكليف الأعمى بالبصر) ، أولأنه ممتنع لنفسه (كالجمع بين الضدّين) .

والنوع الثاني : التكليف بما لا يقدر عليه الإنسان لا لعجز أواستحالة ، ولكن لتركٍ أولاشتغال بضدّه ، كتكليف الكافر بالإيمان حال كفره . إلا أنّ علماء السلف نهوا عن إطلاق تسميته بـ (تكليف ما لا يطاق) ؛ لئلا يشتبه مع النوع الأول .

ولقد قال شيخ الإسلام إنّ إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام ، وهوكإطلاق القول بأنّ العبد مجبور على أفعاله ، وقد اتفق السلف والأئمة على إنكار هذا الإطلاق[٢] .

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٢٩٤-٣٠٢) .

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل (١/ ٦٥) ، و: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٢٩٣) .

ونصّ الطحاوي على هذا الأمر في عقيدته إذ قال : « ولم يكلّفهم الله تعالى إلا ما يطيقون ، ولا يطيقون إلا ما كلّفهم » ثم قال شارحه : « لم يكلّفهم الله إلا ما يطيقون ، قال تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ، ﴿ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [الأنعام: ١٥٢] »(١) .

ومن الحكايات الطريفة في هذا الباب ، أنّ حمّالًا من عوام المسلمين ناظر النظّام ، إمام المعتزلة في وقته ، فقال له النظّام : « كلّف الله العباد ما لا يطيقون ؟ » ، فأجاب : « كلّفهم ما لا يطيقونه إلا به » ، فانقطع النظام ومضى الحمّال(٢) .

٦) عقيدتهم في تفسير الظلم

إنّ الله جلّ وعلا قد نفى الظلم عن نفسه في غير ما آية من كتابه ، حيث قال جلّ ذكره : ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [ق: ٢٩] وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [الكهف: ٤٩] وكذلك ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ [غافر: ١٧] .

وقال النبي ﷺ في الحديث القدسي : « يَا عِبَادِي ! إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي ، وجَعَلْتُه بَيْنَكُم حَرَامٌ ، فَلَا تَظَالَمُوا »(٣) فالله تعالى حرّم على نفسه الظلم ، ونفى هذه الصفة القبيحة عن نفسه ، ولوكان الظلم في حقّه ممتنعاً لم يمدح على هذا الوصف ، ولم يحرّمه على نفسه ، فلما نفاه

---

(١) شرح ابن أبي العزّ للعقيدة الطحاوية (ص ٤٤٥) .

(٢) الحجة على تارك المحجة ، للأصبهاني (٢/ ٧٨) .

(٣) أخرجه مسلم عن أبي ذرّ ، في كتاب الأدب ، باب تحريم الظلم (١٦/ ٣٤٨ ، حديث ٦٥١٧) .

اقتضت ذلك ، ولا يلزم إذا كرهها للعبد لكونها تضر العبد ، ويبغضها - أيضاً - أن يكره أن يخلقها هولما له فيها من الحكمة ، فإن الفعل قد يحسن من أحد المخلوقين ويقبح من الآخر لاختلاف حال الفاعلين ، فكيف يلزم أنه ما قبح من العبد قبح من الرب ، مع أنه لا نسبة للمخلوق مع الخالق ؟ وإذا كان المخلوق قد يريد ما لا يحبه ، كإرادة المريض لشرب الدواء الذي يبغضه ، ويحب ما يريده كمحبة المريض الطعام الذي يضره ، ومحبة الصائم الطعام والشراب الذي لا يريد أن يأكله ، ومحبة الإنسان للشهوات التي يكرهها بعقله ودينه ، فقد عقل ثبوت أحدهما دون الآخر ، وأن أحدهما ليس بمستلزم للآخر في المخلوقات ، فكيف لا يمكن ثبوت أحدهما دون الآخر في حق الخالق - تعالى - ؟ وقد يقال : كل هذه الأمور مرادة محبوبة ، لكن فيها ما يراد لنفسه ، فهومراد بالذات محبوب لله مرضي له ، وفيها ما يراد لغيره ، وهومراد بالعرض لكونه وسيلة إلى المراد المحبوب لذاته . فالإنسان يريد العافية لنفسه ، ويريد شرب الدواء لكونه وسيلة إليها ، وهويريد ذلك من هذه الجهة ، وإن لم يكن محبوباً في نفسه . وإن كان المراد ينقسم إلى : مراد لنفسه - وهو المحبوب لنفسه ، وإلى مراد لغيره ، لكونه وسيلة إلى غيره - وهذا قد لا يحب لنفسه . . . أمكن أن يجعل الفرق بين المحبة والإرادة من هذا الباب . والإرادة نوعان : فما كان محبوباً فهومراد لنفسه ، وما كان غير محبوبٍ فهومراد لغيره »[1] .

وبهذا التفصيل تزول الإشكالات الواردة من القدرية والجبرية .

---

(١) منهاج السنة (٣/ ١٦٣-١٦٤) .

المطلب الثالث

موقف أهل السنة من لفظ (الجبر)

إنّ لفظ (الجبر) لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة ، وموقف أهل السنة من مثل هذه الألفاظ أن يتوقف في اللفظ ويستفسر عن المعنى ، فإن كان المعنى صحيحاً موافقاً للنصوص ، ليس فيه غموض أوإجمال أولازم مخالف للنصوص ، فلا مانع من استعماله . وإن كان غير ذلك ، فيترك اللفظ بالكلية .

وإنّ لفظ (الجبر) من هذا القبيل ، ففيه معنى مخالف للكتاب والسنة ، حيث يوهم أنّه ليس للعبد اختيار ولا قدرة ولا مشيئة . لذلك فقد كره أكثر السلف استعمال هذا اللفظ المجمل .

قال بقية : « سألت الأوزاعي والزبيدي عن الجبر .

فقال الزبيدي : أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر أويقهر ، ولكن يقضي ، ويقدر ، ويخلق ، ويجبل عبده على ما أحب .

وقال الأوزاعي : ما أعرف للجبر أصلًا من القرآن والسنة ، فأهاب أن أقول ذلك ، ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل ، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله ﷺ »[1] .

والظاهر أنّ جواب الأوزاعي هذا كان بعد استفساره من أبي إسحاق الفزاري عن هذا اللفظ ، فقد جاء إليه مرة وقال له : « أتاني رجلان فسألاني عن القدر ، فأحببت أن آتيك بهما تسمع كلامهما وتجيبهما » .

---

(١) رواه عبد الله بن أحمد في السنة (ص ١٠٩) ، والخلال في السنة (٣/ ٥٥٥) واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٤/ ٧٧٥)

فقال له أبوإسحاق : « رحمك الله ، أنت أولى بالجواب » ، ثم قال الرجلان لأبي إسحاق : « قدم علينا ناس من أهل القدر فنازعونا في القدر ونازعناهم حتى بلغ بنا وبهم الجواب إلى أن قلنا : إنّ الله قد جبرنا على ما نهانا عنه ، وحال بيننا وبين ما أمرنا به ، ورزقنا ما حرّم علينا » .

قال الأوزاعي : « أجبهما يا أبا إسحاق ! »

فقال : « رحمك الله ، أنت أولى بالجواب » ، فأصرّ الأوزاعي على أن يجيب هو .

فقال أبوإسحاق : « يا هؤلاء ، إن الذين أتوكم بما أتوكم قد ابتدعوا بدعة وأحدثوا حدثاً ، وإني أراكم قد خرجتم من البدعة إلى مثل ما خرجوا إليه »

فقال الأوزاعي : « أصبت وأحسنت يا أبا إسحاق »[(١)] .

وعاب الإمام أحمد على رجلٍ كان يقول : إن الله جبر العباد على فعلهم ، وقال عن آخر : « بئس ما قال » ، ولمّا سأله المروذي عن هذا اللفظ أجاب : « هكذا لا تقول » وأنكر عليه[(٢)] .

وقال رجل لأحمد بن رجاء : « إنّ الله لم يجبر العباد على المعاصي » ، فردّ عليه أحمد بن رجاء : « إنّ الله جبر العباد » ، أراد بذلك إثبات القدر ، فوضع أحمد بن علي كتاباً يحتج فيه - أي يثتب هذا اللفظ ، فأدخله المروذي على الإمام أحمد وأخبره بالقصة ، فقال - كالمستنكر عليه « ويضع كتاباً ؟ » ، فأنكر عليهما جميعاً : على ابن رجاء حين قال : جبر العباد ، وعلى القدري الذي قال : لم يجبر العباد ، وأنكر على أحمد بن

---

(١) السنة للخلال (٣/ ٥٥٤-٥٥٥) بتصرف .

(٢) انظر : نفس المصدر (٣/٥٤٩ - ٥٥٠) .

علي وضعه الكتاب ، وأمر بهجرانه لسبب ذلك ، وقال : « كلّما ابتدع رجل بدعة اتسعوا في جوابها » ، ثم قال : « يجب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال : جبر العباد » .

فسأله المروذي : « فما الجواب في هذه المسألة ؟ » ، فقال : « يضلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء »(١) .

وأنكر سفيان الثوري لفظ (الجبر) وقال : « الله عزّ وجلّ جبل العباد »(٢) ، وغضب على آخر لما قال إن الله جبر العباد على المعاصي ، وقال : « لا أدري ما الجبر ؟ ، ولكنّي أقول : لم يجد من إتيانه بداً »(٣) .

وقال ابن قدامة : « ونعلم أنّ الله سبحانه وتعالى . . . لم يجبر أحداً على المعصية ولا اضطره إلى ترك طاعة »(٤) .

فهذه النقولات الصريحة تثبت أنّ علماء السلف أنكروا استعمال هذا اللفظ لما فيه من الغموض والإجمال ، ولأنه يوهم أنّه ليس للإنسان مشيئة أصلاً(٥) .

---

(١) نفس المصدر (٣/ ٥٥٢) بتصرف .

(٢) نفس المصدر (٣/ ٥٥٣) .

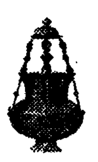
(٣) الحجة في بيان المحجة للأصبهاني (٢/ ٧٤) .

(٤) لمعة الاعتقاد (ص ١٨٦) .

(٥) قد ورد استعمال هذا اللفظ عن بعض السلف ، مثل محمد بن كعب القرظي ، حيث قال في تفسير اسم الله (الجبار) إنّه (الذي يجبر العباد على ما أراد) ، ولكن يحمل هذا على أنه قصد قهر الله وقدرته وأنّه يفعل ما يشاء ، لا معقّب لحكمه ، وإذا شاء شيئاً وقع لا محالة . ولكنّ عامة السلف - كما بيّنا - أنكروا إطلاق هذا اللفظ لما فيه من المعاني المخالفة للنصوص . انظر : شفاء العليل لابن القيّم (ص ١٢١)

يقول شيخ الإسلام : « وكذلك لفظ الجبر ، فيه إجمال يراد به إكراه الفاعل على الفعل بدون رضاه ، كما يقال : إنّ الأب يجبر المرأة على النكاح ، والله تعالى أجلّ وأعظم من أن يكون مجبراً بهذا التفسير ، فإنّه يخلق للعبد الرضا والاختيار بما يفعله ، وليس ذلك جبراً بهذا الاعتبار . ويراد بالجبر خلق ما في النفوس من الاعتقادات والإرادات ، كقول محمد ابن كعب القرظي : الجبار الذي جبر العباد على ما أراد . وكما في الدعاء المأثور عن علي : جبار القلوب على فطراتها : شقيها وسعيدها . والجبر ثابت بهذا التفسير . فلما كان لفظ الجبر مجملًا نهى الأئمة الأعلام عن إطلاق إثباته أونفيه »(١) .

وقال في موضع آخر إنّ إطلاق القول بأنّ الله يجبر الناس على أفعالهم بدعة مذمومة ، وقد اتفق السلف وأئمتها على إنكار ذلك وذمّ من يطلقه ، مع أنّ هذا اللفظ قد يقصد به الردّ على القدرية الذين لا يقرون بأنّ الله خالق أفعال العباد ، ولكن إطلاقه يحتمل معنى صحيحاً ومعنى فاسداً ، ثمّ ليس هناك إمام من السلف يقتدى به في إطلاق هذا اللفظ ، فلذلك قال السلف إنّ هذا اللفظ ردّ بدعة ببدعة ، وقابل الفاسد بالفاسد ، والباطل بالباطل(٢) .



---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ١٣٢) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣/ ٣٢٣-٣٢٦) .



الفصل الثاني

أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : أثر مقالة جهمٍ في القدر على الأشاعرة

المبحث الثاني : أثر مقالة جهمٍ في القدر على الفرق الأخرى

تمهيد

إنّ هذا الفصل هومن أبرز نقاط الخلاف بين الجهمية والمعتزلة ، إذ إنّهم على طرفي نقيض فيه ، هؤلاء جبرية خالصة ، وهؤلاء قدرية بحتة . وهذه المسألة هي أصل التفريق بين الجهمية والمعتزلة ، فالمعتزلة جهمية في جميع المسائل إلا في مسألة القدر ، فإنّهم اختلفوا عنهم .

ومن العجيب المتناقض أنّ الأشاعرة الذين يزعمون أنّهم أعداء الجهمية وافقت جهماً في هذه المسألة موافقة تكاد تكون تامة . وهذا ما سنبيّنه في هذا الفصل .

أمّا الماتريدية ، فقد ابتدعوا قولًا آخر ، هوأقرب إلى قول المعتزلة منه إلى قول الجهمية ، لذلك سأبيّن موقفهم بالإجمال ، مع التركيز على قول الأشاعرة

* * * *

المبحث الأول

أثر مقالة جهم في القدر على الأشاعرة

وفيه سبعة مطالب :

المطلب الأول : قول الأشاعرة في القدر .

المطلب الثاني : تطوّر الأشاعرة في هذا المجال .

المطلب الثالث : حقيقة الكسب عند الأشاعرة .

المطلب الرابع : أثر قولهم في (أخصّ وصف لله تعالى) على مقالتهم في القدر .

المطلب الخامس : قولهم في المسائل المتعلّقة بالقدر .

المطلب السادس : شهادات الأشاعرة على أنفسهم في ميلهم إلى الجبر .

المطلب السابع : الفرق بين الماتريدية والأشاعرة في هذا الباب .

* * * *

المطلب الأول

قول الأشاعرة في القدر

إنّ عقيدة الأشاعرة في هذا الباب وضعت من قبل مؤسس الفرقة - أعني أبا الحسن الأشعري - نفسه . فقد وافق السلف في إثبات المراتب الأربعة للقدر - وهي : العلم ، والكتابة ، والمشيئة ، والخلق - ولكنّه خالف أهل السنة فيما يتعلّق بجانب العبد ، وابتدع نظرية (الكسب) . وحاصل مذهبه أنّ للإنسان قدرة ، ولكنّ هذه القدرة لا تأثير لها في إحداث الحدث ، إلا أنّ الله تعالى أجرى سنّته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة الفعل الحاصل إذا أراده ، ويسمّى هذا الفعل (كسباً) ، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته(١) .

قال الأشعري : « اختلف الناس في معنى القول إن الله خالق . فقال قائلون : معنى أن الخالق خالق أن الفعل وقع منه بقدرة قديمة فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلا خالق ، ومعنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهوفاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهومكتسب ، وهذا قول أهل الحق »(٢) . وقال أيضاً : « واختلف الناس في معنى مكتسب . فقال قوم من المعتزلة : معناه أن الفاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة . . . والحقّ عندي أنّ معنى الاكتساب هوأن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسباً لمن وقع بقدرته »(٣) . وقال : « إنّ أحداً

---

(١) انظر كلام الشهرستاني في تفسير موقف أبي الحسن في الملل والنحل (١/ ٨٤) .

(٢) مقالات الإسلاميين (٢/ ٥٣٩) .

(٣) نفس المصدر (٢/ ٥٤٢) .

لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله . . . وإنه لا خالق إلا الله ، وإن سيئات العباد يخلقها الله ، وإن أعمال العباد يخلقها الله ، وإن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئاً »[١] .

ولقد فصّل قوله في القدر في كتابه (اللمع) ، واحتج على المعتزلة بأدلة عقلية ونقليه ، ومما استدلّ به من الأدلة العقلية أنّا نجد أنّ الكافر يقصد أن يكون الكفر حسناً وحقاً ، ولكن نعلم أنّه قبيح فاسد باطل ، فتبيّن من ذلك أنّ الإنسان لوكان هوالفاعل حقاً لأفعاله لأتت هذه الأفعال على نحوما يشتهي ويقصد ، ولكن لما كانت لا تأتي كذلك ، فلا بدّ أن ثمّ فاعلًا حقيقياً آخر ، غير الإنسان ، وهوالله تعالى ، ثمّ قال : « فإن قال قائل : فلم لا دلّ وقوع الفعل الذي هوكسب على أنّه لا فاعل له إلا الله ، كما دلّ على أنّه لا خالق له إلا الله ؟ قيل له : كذلك نقول »[٢] .

وقد بيّن عبد القاهر البغدادي مثلًا للكسب فقال : « وقد ضرب بعض أصحابنا للاكتساب مثلًا ، في الحجر الكبير ، قد يعجز عن حمله رجل ، ويقدر آخر على حمله منفرداً به . إذا اجتمعا على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ، ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملًا . كذلك العبد ، لا يقدر على الانفراد بفعله ، ولوأراد الله الانفراد بإحداث ما هوكسب للعبد ، قدر عليه ووجد مقدوره ، فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى لا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلًا ، وإن وجد الفعل بقدرة الله تعالى[٣] .

---

(١) نفس المصدر (١/ ٣٢١)

(٢) كتاب اللمع (ص ٧٢) .

(٣) أصول الدين (ص ١٣٤) .

وقارَن خلق الله أفعـال العبـاد بخلقه تعالى للونه وجسمه ، فقـال : « واختلفوا في إكساب العباد وأعمال الحيوانات على ثلاثة مذاهب : **أحدها** قول أهل السنة [يقصد الأشاعرة] أنّ الله عز وجل خالقها كما أنّه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروايح ، لا خالق غيره ، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم . **والمذهب الثاني** قول الجهمية إنّ العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم ، وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة . . . **والمذهب الثالث** قول القدرية الذين زعموا أنّ العباد خالقون لأكسابهم »[١] . ويلاحظ أنّه جعل الجهمية قسيماً للأشاعرة ، ولكنّه لم يستطع أن يفرّق بين حقيقة قوله وقولهم إلا بأمرين : **الأمر الأول** إثبات الكسب للعبد ، **والأمر الثاني** إثبات استطاعته ، وهذا مهمّ جداً لأنّ (الكسب) لا معنى له ، والاستطاعة التي أثبتوها لا تأثير لها على الفعل ، فوجوده كعدمه ، فآل بهم الأمر إلى قول المجبرة .

وأورد البغدادي اعتراض المعتزلة على الأشاعرة من أنّه لوكان الكسب فعلًا لله وللعبد معاً ، لاشتركا فيه ، فأجاب بأنّ حدوثه ليس منهما حتى يكونا شريكين في إحداثه ، وإنما الله عز وجل خالق الكسب ، والعبد مكتسب له ، كما أنّ الله خالق حركة العبد والعبد متحرك ، ولا يجب الشركة في مثل هذا[٢] .

ولصعوبة فهم هذه النظرية ، لم يعتنقها بعض كبار الأشاعرة ، ممّا جعل أقوال الأشاعرة في هذه المسألة متضاربة ، لذا سأذكر تطوّر آرائهم بإيجاز .

---

(١) نفس المصدر (ص ١٣٤-١٣٥) .

(٢) انظر : أصول الدين (ص ١٣٧) .

المطلب الثاني

تطور الأشاعرة في هذا المجال

قد بيّنا فيما سبق أنّ أصل عقيدتهم في هذا الباب من وضع الأشعري نفسه ، إلا أنّ كثيراً من أتباعه حاولوا تعديله وتطويره ، حتى انتهى بهم الأمر إلى أن يقاربوا موقف الحقّ ، ثم رجعوا شيئاً فشيئاً إلى قول مؤسسهم أبي الحسن الأشعري ، وهذا من الأمور العجيبة عند الأشاعرة ، لأنهم في عامة مسائل الاعتقاد قد تطوروا إلى موقف الاعتزال ، ولكنهم في هذه المسألة تطوّروا إلى الحقّ ثم رجعوا إلى أصولهم الجهمية .

فالباقلاني - ويعتبر المؤسس الثاني للمذهب - لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في إيجاد الفعل ، ولكن أثبت لها أثراً في صفةٍ زائدةٍ على الفعل ، ثم اختلف قوله في هذا الأثر الزائد ، فقال تارة إنّه لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلًا ، وقال تارة بتأثير القدرة القديمة فيه ، فأثبت مخلوقاً بين خالقين[(١)] . وحقّق بعض الباحثين في هذه المسألة ووصل إلى أنّ الباقلاني ذهب إلى أنّ الفعل واقع بقدرة العبد بوصفه طاعة أومعصية ، فيترتّب على قدرته الثواب والعقاب[(٢)] .

ونُسب إلى الإسفرائيني وابن فورك هذا القول الثاني في الأثر الزائد .

ثم جاء أبوالمعالي الجويني ووافق الأشاعرة على قولهم في بداية الأمر ، كما هوموجود في كتابه (الإرشاد)[(٣)] ، ولكنّه في آخر حياته تخطّى هذا

---

(١) انظر : غاية المرام للآمدي (ص ٢٠٧)

(٢) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٣١٤) .

(٣) انظر : الإرشاد (ص ١٨٧-١٨٩) ، حيث أورد أقوال بعض الأشاعرة في المسألة ثم توصّل إلى « القطع بأنّ القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلًا » .

قليلًا ، فصرّح في كتابه (العقيدة النظامية) - وهوآخر ما كتب في العقيدة - بتأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل ، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيراً إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة عليه . وقرر أنّ الفعل يقع بتأثير القدرة الإنسانية وحدها ، التي هي مخلوقة لله تعالى بعد توفر دواعيه وأسبابه(١) ، بل وصرّح أنّ نفي القدرة والاستطاعة أمر يأباه العقل والحسّ . وعند الجويني أنّ الله جل وعلا خالق الأسباب ومسبباتها ، غير أنّ كل سبب مستغنٍ من وجه ومحتاج من وجهٍ ، والباري تعالى هوالغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر(٢) . كما أنّه أنكر على المعتزلة قولهم إنّ مقدورات العباد لا تدخل في مقدورات الله ، وقال إنّها مخلوقة لله بحكم خلقه للعبد وقدرته الحادثة(٣) .

ولقد وصف ابن الوزير اليماني قول الجويني أنّه (أقرب فرق الأشعرية إلى المعتزلة في هذه المسألة)(٤) ، والحقّ أنّ أبا المعالي قد قارب قول أهل السنة في هذه المسألة ، فكان قاب قوسين أوأدنى .

ثم بدأ الأشاعرة بعده يتراجعون شيئاً فشيئاً إلى عقيدة الأشعري نفسه ، فالغزالي قارب قول الباقلاني ، وقال بأنّ أفعال العباد واقعة بمجموع

---

(١) وممّا قال : « قدرة العبد مخلوقة لله تبارك وتعالى باتفاق العالمين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً » . انظر : العقيدة النظامية (ص ٤٦) . وهذه مخالفة صريحة لما قرّره أبوالحسن الأشعري وأئمة الأشاعرة .

(٢) انظر : الملل والنحل للشهرستاني (١/٨٦) .

(٣) انظر : العقيدة النظامية للجويني (ص ٤٢-٥٣) .

(٤) إيثار الحقّ على الخلق ، لابن الوزير (ص ٢٨٥) .

القدرتين على فعل واحد ، فقدرة الربّ لها تعلق وقدرة العبد لها تعلّق لآخر . قال الغزالي بعد أن بيّن بطلان قول المعتزلة والمجبرة : « الحقّ إثبات القدرتين على فعلٍ واحدٍ . . . [و] إن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلّقهما ، فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال »[1] .

ولكن الشهرستاني والآمدي وقفا مع أبي الحسن الأشعري تماماً ، وأرجعا قول الأشاعرة إلى أصلهم .

فقد قال الآمدي حاكياً قول الأشعري ومدافعاً عنه : « مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنّه لا تأثير للقدرة الحادثة في حدوث مقدورها ولا في صفة من صفاته ، وإن أجرى الله تعالى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها ، فيكون الفعل خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً للقدرة »[2] . وقال : « إن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله تعالى بالخلق والاختراع ، وإنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلًا »[3] .

وردّ الشهرستاني على قول أبي المعالي بقوة في كتابه (الملل والنحل) ووصفه بأنّه مأخوذ من (الحكماء) يعني الفلاسفة ، كما وصفه بأنّ قوله « ليس من مذهب الإسلاميين »[4] ، وفي كتابه (نهاية الأقدام) قال : « وغلا إمام الحرمين حيث أثبت للقدرة الحادثة أثراً . . . وإنّما

---

(١) انظر : الإقتصاد في الاعتقاد (ص ٥٩) .

(٢) نهاية الأبكار للآمدي (١/ ٢١٥ ب) -نقلًا عن الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٤٧٤) .

(٣) غاية المرام للآمدي (ص ٢٠٧) .

(٤) انظر : الملل والنحل (ص ٨٦) .

سلك في مسلك الفلاسفة »[١] ، وتكلّم عن الإرادة والمشيئة وبيّن عقيدة الأشاعرة[٢] .

وهكذا استقرّ الأمر عند الأشاعرة في نهاية المطاف على ما قرّره أبوالحسن في كتابه (اللمع) .

قال الإيجي : « إنّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وحدها »[٣] ، وأكّد شارح كلامه أنّ قدرة العبد لا تؤثر في الفعل ، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً ، فإذا لم يكن هناك مانع ، أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لقدرته ، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ، ومكسوباً للعبد . والمراد بالكسب هومقارنة فعل الإنسان لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير في نفس الفعل[٤] .

وقال صحاب جوهرة التوحيد[٥] :

وعندنا للعبد كسب كلّفا ولم يكن مؤثراً فلتعرفا

فليس مجبوراً ولا اختياراً وليس كلاً يفعل اختياراً

فإن يثبنا فبمحض الفضل وإن يعذّب فبمحض العدل

وشرح هذه الأبيات البيجوري ، وممّا ذكر أنّ العبد ليس له في أفعاله الاختيارية إلا الكسب ، ثمّ أورد إشكالًا وهوأنّ من الأمور البدهية التفريق

---

(١) نهاية الأقدام (ص ٧٨) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٣٨-٢٦٨) .

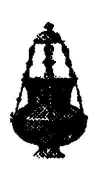
(٣) المواقف (ص ٣١٠) .

(٤) انظر : شرح المواقف للجرجاني (٣/ ٢١٤) .

(٥) جوهرة التوحيد مع شرحه للبيجوري (ص ١٧٥) .

بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية ، فلا بدّ من أن يكون للإنسان نوع تأثير في أفعاله الاختيارية ، وأجاب عن هذه الشبهة بقوله : « احتجنا في التخلّص من هذا المضيق بأنّ الله تعالى خالق للفعل ، ولكن للعبد في الاختياري منه كسب » مع التأكيد بأنّ الإنسان ليس له تأثير في أفعاله . فلمّا اعترض على هذا بأنّه يؤدي إلى الجبر لا محالة ، أجاب « بأنّه تعالى لا يسأل عمّا يفعل » ، ثمّ بيّن أنّ الثواب والعقاب يرجع إلى محض المشيئة ، فيجوز أن يعذّبنا أويثيبنا ، لأنّه لا أثر لنا في أعمالنا ، فلم نستحق شيئاً عليها[١] .

قال شيخ الإسلام ، ملخصّاً قول الأشاعرة في هذا الباب : « وهؤلاء المتبعون لجهمٍ يقولون : إنّ العبد ليس بفاعل حقيقة ، وإنّما هوكاسب حقيقة ، ويثبتون مع الكسب قدرة لا تأثير لها في السبب ، بل وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء ، ولكن قرنت به من غير تأثير فيه . . » إلى أن قال إنّهم يقولون : « إنّ الخلق هوالمخلوق ، والفعل هوالمفعول ، وقد جعلوا أفعال العباد فعلًا لله ، والفعل عندهم هوالمفعول ، فامتنع مع هذا أن يكون فعلًا للعبد ، لئلا يكون فعل واحد له فاعلان »[٢] .



(١) انظر : شرح جوهرة التوحيد (ص ١٧٥-١٧٧) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٧-٤٦٨) .

المطلب الثالث

حقيقة (الكسب) عند الأشاعرة

بيّن علماء السنة أنّ نظرية (الكسب) عند الأشاعرة لا حقيقة لها ، فهم فسّروه بأنّه عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، مع عدم تأثير هذه القدرة الحادثة في المقدور . فزعمهم بأنّ العبد ليس بفاعل ، ولا له قدرة مؤثرة في الفعل ، ثمّ ادّعاؤهم أنّه (كاسب) لفعله ، أمر لا حقيقة له ، بل هوعين الجبر . ويلزم من ذلك أن يكون الفرق بين الحركات الاضطرارية والاختيارية مجرّد اقتران قدرة لا أثر لها في المقدور ، هذا مخالف للحسّ والعقل[1] .

لذلك ، فقد استطال المعتزلة على الأشاعرة في هذه المسألة ، « واضطروهم إلى أن جعلوا نفس ما يفعله العبد من القبيح فعلًا لله ربّ العالمين دون العبد ، ثم أثبتوا كسباً لا حقيقة له ، فإنّه لا يعقل من حيث تعلّق القدرة بالمقدور فرق بين الكسب والفعل . ولهذا صار الناس يسخرون ممن قال بهذا ، ويقولون : ثلاثة أشياء لا حقيقة لها : طفرة النظام ، وأحوال أبي هاشم ، وكسب الأشعري . . . »[2] ، ووصف شيخ الإسلام قولهم بالكسب في موضع آخر بأنه أمر لا يعقل[3] .

وذكر ابن القيّم أنّ الكسب الذي أثبته الأشاعرة لفظ لا معنى له ، ولا

---

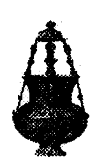
(١) انظر : لوامع الأنوار البهية للسفاريني (١/ ٣١٢) .

(٢) من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (٨/ ١٢٨) .

(٣) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٤٦٣) .

حاصل تحته[١] .

كما وصف القاضي عبد الجبار قول الأشاعرة في الكسب بأنّه ليس بمعقول[٢] . وعقد باباً بعنوان : (باب على القائلين بالكسب) ، بدأه ببيان قول جهمٍ بشيء من التفصيل ، ثم قال : « ولمّا رأت المجبرة تهافت هذا القول من جميع الجهات ، جعلوا هذا التصرّف معلقاً بنا من جهة ، ومن عند الله بجهة أخرى ، فقالوا : هوكسب ما خلق من الله »[٣] . كما ادّعى أنّ الأشاعرة إنّما ابتدعوا هذا اللفظ لمّا أرادوا أن يفروا من لوازم قول جهمٍ[٤] .



(١) شفاء العليل لابن القيّم (ص ٣١٣) .

(٢) انظر : المحيط بالتكليف (ص ٣٦٤) .

(٣) نفس المصدر (ص ٣٦٤) .

(٤) انظر كلام القاضي عبد الجبار في المغني (٨/ ٨٥) .

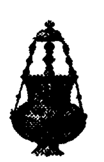
المطلب الرابع

أثر قولهم في (أخصّ وصف لله تعالى) على مقالتهم في القدر

وينبغي هنا أن نتفطن إلى فكرة الأشاعرة الدقيقة في هذه المسألة حيث إنّها تتفق تماماً مع أصلهم في أنّ أخص وصف لله تعالى هوالخالقية أوالاختراع أوالقدرة على الإيجاد .

قال عبد القاهر البغدادي : « واختلف أصحابنا في معنى الإله ، فمنهم من قال إنه مشتق من الإلهية ، وهي قدرته على اختراع الأعيان ، وهواختيار أبي الحسن الأشعري »(١) . وبيّن الشهرستاني أنّ أخص وصف لله تعالى عند أبي الحسن هوالقدرة على الاختراع ، وهومعنى اسمه تعالى (الله)(٢) .

وقارن هذا مع ما نُقل عن جهم ، حيث كان يقول إنّه لا فاعل ولا قادر إلا لله . فكما أنّ قوله هذا أدّاه إلى الجبر ، كذلك فقول الأشاعرة في أخصّ وصف لله أدّاهم إلى القول بالكسب - وحقيقته القول بالجبر .



---

(١) أصول الدين (ص ١٢٣) .

(٢) الملل والنحل (١/٨٦) .

المطلب الخامس

قولهم في المسائل المتعلقة بالقدر

سبق أن ذكرنا المسائل السبع التي أثرت على جهم فيما ذهب إليه في القدر ، وفي هذا المطلب نبيّن مدى تأثير جهمٍ على الأشاعرة في هذه القضايا . فلقد نصّ شيخ الإسلام أنّ كثيراً منَ المتكلمين - وإن أثبتوا القدر ووافقوا أهل السنة في خلق أفعال العباد - سلكوا مسلك جهم بن صفوان في كثير من مسائل هذا الباب ، كإنكار الأسباب ، والحكمة والتعليل ، وتفسير الظلم ، والقول بتكليف ما لا يطاق ، والإرادة الإلهية وهل هي مستلزمة للرضى ، وغير ذلك من المسائل[(١)] .

وسأبيّن - بإيجاز - قول الأشاعرة في هذه المسائل السبع .

١) قول الأشاعرة في تعليل أفعال الله تعالى

ذهب الأشاعرة إلى أنّ أفعال الله تعالى لا تعلّل بالعلل والأغراض ، ولا تتوقف على الحكم ، فهويفعل ما يشاء بمحض المشيئة والإرادة .

يقول الشهرستاني : « مذهب أهل الحقّ أنّ الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له على الفعل ، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أوغير نافعة . . . إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل ، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه »[(٢)] . وبيّن أنّ جميع الآيات التي فيها لام التعليل

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/٤٦٦-٤٧٦) .

(٢) نهاية الأقدام (ص ٣٩٧) .

فإنما المراد منها لام العاقبة والصيرورة[١] .

وقال الآمدي : « مذهب أهل الحقّ أنّ الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها ، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه »[٢] .

ونصّ الإيجي بأنّ الأشاعرة قالوا « إنّ أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض »[٣] .

وقول الأشاعرة هذا له تعلّق بمسألة القدر ، حيث يترتّب عليه أنّه يجوز في حقّ الله تعالى تعـذيب المحسنين وإثابة المجرمين . قـال البيجوري : « وبالجملة فهوسبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية ، والكل بخلقه ، فليست الطاعة مستلزمة للثواب ، وليست المعصية مستلزمة للعقاب ، وإنّما هما أمارتان تدلان على الثواب لمن أطاع ، والعقاب لمن عصى ، حتى لوعكس دلالاتها بأن قال : من أطاعني عذّبته ، ومن عصاني أثبته ، لكان ذلك منه حسناً ، فلا حرج عليه ، لا يسأل عما يفعل »[٤] .

ولقد بيّن شيخ الإسلام أن الأشعري وافق قول جهم في إنكار الحكمة في أفعال الله تعالى ، وفي قوله إنه ليس في القرآن لامَ التعليل ، بل ليس فيه إلا لام العاقبة[٥] ، وذكر في موضع آخر أنّ الأشعري ومن تبعه أنكر

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٤٠٤) .

(٢) غاية المرام (ص ٢٢٤) .

(٣) المواقف (ص ٣٣١) .

(٤) شرح البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ١٨٠) .

(٥) منهاج السنة لابن تيمية (١/ ١٤١-١٤٣) .

الحكمة ثم قال : « وهذا القول في الأصل قول جهم بن صفوان ومن اتبعه من المجبرة »[١] . كما ذكر أنّ جهماً كان يقول إنّ الله أمر عباده بأنواع من العبادات لا لحكمة مطلوبة ولا بسبب ، بل لمحض المشيئة ، وأنّ الأشعري وافقه على ذلك[٢] .

٢) قول الأشاعرة في التحسين والتقبيح العقليين

لقد نفت الأشاعرة - بناء على المسألة السابقة - إدراك الحسن والقبح بالعقل ، فالحسن عندهم هوما أمره الشرع ، والقبح ما نهاه الشرع .

قال الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر : « وأجمعوا على أنّ القبيح من أفعال خلقه كلها ما نهاهم عنه ، وزجرهم عن فعله ، وأنّ الحسن ما أمرهم به وندبهم إلى فعله أوأباحه لهم »[٣] . وكان يقول إنّ الواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً وتقبيحاً ، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل ، وبالسمع تجب[٤] .

وأكّد هذه النظرية الباقلاني حيث قال إنّ الحسن والقبح صفتان زائدتان عن الوجود ، فالموجود من حيث هووجود ليس بحسن ولا قبيح[٥] . وصرّح بأنّ الله جل وعلا لوأمرنا بالمعاصي والسيئات لصارت تلك الأعمال طاعات مستحسنات بدلّا من كونها معاصي[٦] .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٣٨) .

(٢) انظر : الجواب الصحيح (٢/ ٤٠) .

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٧٤) .

(٤) انظر : الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٨٨) .

(٥) انظر : نفس المصدر (١/ ٨٥) .

(٦) انظر : كتاب التمهيد للباقلاني (ص ٣٨٦) .

وبيّن البغدادي أنّ الفعل لا يسمّى طاعة أومعصية إلا بعد ورود الشرع ، وأنّه يجوز أن يرد الشرع بإباحة المحرّمات أوبتحريم المباحات[1] . كما أيّد هذه المقالة واستدلّ لها الغزالي ، حيث قال إنّ الحسن والقبح أمر نسبي لكلّ شخص ، وحتى القتل قد يكون قبيحاً لبعض الناس ، حسناً لغيرهم ، إذاً فلا يحكم بحسن الشيء أوبقبحه إلا بخطاب الشارع[2] .

بل وصل بهم الحال إلى أن صرّحوا أنّ الكذب في حقّه تعالى لا يجوز - ليس لقبحه ، .ولكن لاستحالته عليه[3] .

وقال الجويني : « العقل لا يدلّ على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف ، وإنّما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع »[4] .

وقال الشهرستاني إنّ مذهبهم - يقصد الأشاعرة - هوأنّ العقل لا يدلّ على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً ، بمعنى أنّ أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً أوقبيحاً ، فالحسن ما ورد الشرع بتحسينه والقبح على عكس ذلك[5] .

ونصّ الإيجي على أنّ « القبيح ما نهى عنه شرعاً ، والحسن بخلافه ، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها ، وليس ذلك عائداً إلى أمر

---

(١) انظر : أصول الدين (ص ١٤٩) .

(٢) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٠٣-١٠٥) .

(٣) انظر : كتاب اللمع للأشعري (ص ١١٧) ، والمواقف للإيجي (ص ٣٢٧) .

(٤) الإرشاد (ص ٢٢٨) .

(٥) انظر : نهاية الإقدام (ص ٣٧٠) .

حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع ، بل الشرع هوالمثبت له والمبين ، ولوعكس القضية فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً »[١] . ثم أورد قول المعتزلة ، وردّ عليه بأدلة ، أوّلها : « أنّ العبد مجبور في أفعاله ، وإذا كان ذلك كذلك لم يحكم للعقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً . . . »[٢] . وهذا نصّ صريح يبيّن علاقة هذه المسألة بالقضاء والقدر .

وهذا القول هوكذلك قول جمهور الأصوليين من الأشاعرة ، منهم الآمدي[٣] وابن الحاجب[٤] . وذهب بعضهم إلى القول بتحسين وتقبيح العقل في أفعال العباد دون أفعال الله تعالى ، منهم الجويني ، والغزالي ، والرازي[٥] .

ولقد قرن شيخ الإسلام اسم أبي الحسن باسم جهمٍ في هذه المسألة في غير ما موضع ، منها قوله : « وهذا قول نظار المجبرة كالجهم بن صفوان وأمثاله ، وهوقول أبي الحسن الأشعري وأتباعه من أصحاب الأئمة الأربعة ، كالقاضي أبي بكر بن الطيب ، وأبي عبد الله بن حامد ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي المعالي ، وأبي الوفاء بن عقيل وغيرهم »[٦] .

---

(١) المواقف للإيجي (ص ٣٢٣) .

(٢) نفس المصدر (ص ٣٢٤) .

(٣) انظر : الإحكام للآمدي (١/ ١٢٠) .

(٤) انظر : مختصر المنتهى له (١/ ٢٠٢) .

(٥) انظر : المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لعبد القادر العروسي (ص ٧٩) .

(٦) الجواب الصحيح لابن تيمية (٢/ ٣٠٨) .

٣) قول الأشاعرة في إنكار الأسباب والطبائع

إنّ الأشاعرة - بناء على قولهم في أخصّ وصف الله - نفوا أن يكون هناك ارتباط بين السبب والمسبب ، بل عندهم أنّ المسبّبات تحدث عند الأسباب ، لا بها . فمثلًا ، إذا لاقت النار شيئاً قابلًا للاحتراق ، حرق ، لا بسبب النار ، ولكن بسبب أنّ الله خلق الحرق عند تلاقي النار بالشيء ، فالنار لم تؤثر شيئاً ، وإنّما المؤثر هوالله وحده .

فلقد نفى البغدادي أن يكون الإنسان فاعلًا في غير محل قدرته ، بمعنى أنّه لا أثر للإنسان فيما يتولّد من فعله ، فلوألقى حجراً فانكسر به الزجاج ، أوضرب رجلًا فحصل به ألم ، فهذا كلّه من فعل الله ، لا من فعل الآدمي(١) .

وبيّن الباقلاني أنّ الكسر الحادث عند الزجّ ، والألم واللذة الحادثان عند الحكّة ، وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخر - كل ذلك مما ينفرد الله تعالى بخلقها ، لا يشاركه شيء في تولّد تلك الحوادث بمعنى أنّ هذه الأسباب لا تأثير لها على مسبّباتها ، بل الله تعالى يخلق عقب هذه الأسباب تلك المسببات(٢) .

وقال عزّ الدين ابن عبد السلام المعروف عندهم بـ (سلطان العلماء) : « والعجب أنّهم يذمّون الأشعري بقول : إنّ الخبز لا يشبع ، والماء لا يروي ، والنار لا تحرق ، وهذا كلام أنزل الله معناه في كتابه ، فإنّ الشبع

---

(١) انظر : أصول الدين للبغدادي (ص ١٣٨) . وللجويني كلام شبيه بهذا في الإرشاد (ص ٢٠٦) .

(٢) انظر : كتاب التمهيد للباقلاني (ص ٣٣٥-٣٣٨) .

والريّ والإحراق حوادث انفرد الربّ بخلقها ، فلم يخلق الخبز الشبع ولم يخلق الماء الريّ ، ولم تخلق النار الإحراق ، وإن كانت أسباباً في ذلك ، فالخالق هوالمسبِّب دون السبب . . . فكذلك اقتطع الأشعري رحمة الله عليه الشبع والريّ والإحراق عن أسبابها وأضافها إلى خالقها »[١] . وهذا النصّ يبيّن أنّ أصل قولهم هذا يرجع إلى أخصّ وصف لله عندهم .

ويقول الآمدي : « وإن سلّمنا اختلاف طبائع العناصر وصورها ، ولكن لا نتصور فعل البعض في البعض وانفعاله عنه ، فإنا قد قلنا إنّه لا فاعل ولا مؤثر غير الله »[٢] .

وقال بعض المتأخرين منهم في إنكار الأسباب والطبائع : « ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا باطراد العادة بخلق بعضها عقب بعض ، كالإحراق عقب مماسة النار ، والري بعد شرب الماء ، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق ، بل الكل واقع بإرادته واختياره تعالى »[٣] .

وبيّن شيخ الإسلام أنّ أصل هذه المقالة من الجهم بن صفوان ، ثم تبعه بعض من ينتسب إلى السنة كالأشعري ومن وافقه[٤] .

---

(١) العقائد (ص ٢٧) .

(٢) الأبكار للآمدي (٢/ ٣٨ ب) - نقلًا عن الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٤٢٧) .

(٣) شرح المواقف للجرجاني (٣/ ٢٤٠) .

(٤) انظر : جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ٨٨) .

٤) قول الأشاعرة في الاستطاعة

إنّ الأشاعرة بصفة عامة ذهبوا إلى أنّ الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ، فالإنسان قبل وقوع الفعل غير مستطيع له ، لأنّ الأعراض عندهم لا تبقى زمانين ، فلوتقدمت وقع الفعل بعدها بلا قدرة ، ولوتأخرت وقع الفعل قبلها بلا قدرة ، فإذاً يتعيّن مقارنة الاستطاعة بالفعل .

يقول الجويني : « الحادث في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة ، وإن كان متعلقاً للقدرة الحادثة فهومقدور بها . . . » ثمّ استدلّ لذلك وأكّد أنّ الاستطاعة تقارن الفعل ولا تكون قبلها[1] .

ويقول الباقلاني : « فإن قال : فهل تزعمون أنّه يستطيع الفعل قبل اكتسابه ، أوفي حال اكتسابه ؟ قلنا : لا ، بل في حال اكتسابه ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك »[2] .

فيتخلّص مذهبهم في أنّ الإنسان له قدرة واستطاعة ، لكنها لا تكون له إلا مع الفعل ، أي إذا عزم على الشروع بتنفيذ الفعل ، أوجد الله له القدرة مقارنه للفعل ، فهذه الاستطاعة تكون مع الفعل ، لا قبله ولا بعده . وبيّنا سابقاً أنّ الاستطاعة عندهم لا تأثير لها في الأفعال ، بل هي مقترنة بها ، وبها كسب العبد فعله ، مع عدم تأثيره على الفعل .

يقول شيخ الإسلام : « والمقصود أنّ السلف لم يكن فيهم من يقول : إنّ العبد لا يكون مستطيعاً إلا في حال فعله ، وأنّه قبل الفعل لم يكن مستطيعاً ، فهذا لم يأت الشرع به قط ، ولا اللغة ، ولا دلّ عليه عقل ،

---

(١) انظر : الإرشاد (ص ١٩٨-٢٠٠) .

(٢) كتاب التمهيد (ص ٣٢٣-٣٣٤) .

بل العقل يدلّ على نقيضه كما قد بسط في غير هذا الموضع »[١] .

٥) قول الأشاعرة في تكليف ما لا يطاق

قد أطلق بعض الأشاعرة القول بجواز تكليف ما لا يطاق ، بينما فصّل آخرون منهم ، ووصلوا إلى القول بالجواز في بعض صوره .

ذكر الأشعري في (الإبانة) أمر أبي لهب ، وأنّ الله كلّفه بالإيمان ، وممّا كلّفه الإيمان بسورة المسد ، وفيها أنّه لا يؤمن ، « . . . فإذا كان هذا هكذا ، فقد أمر الله أبا لهبٍ بما لا يقدر عليه ، لأنّه أمره أن يؤمن أنّه لا يؤمن »[٢] . ولقد ذكر الشهرستاني أنّ الأشعري كان يرى جواز تكليف ما لا يطاق[٣] .

وقال الجويني : « تكليف ما لا يطاق تكثر صوره ، فمن صوره تكليف جمع الضدّين ، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات . والصحيح عندنا أنّ ذلك جائز عقلًا غير مستحيل »[٤] .

وقال الغزالي : « إنّ لله تعالى أن يكلّف العباد ما يطيقونه وما لا

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٤/١٠٣) .

(٢) انظر : الإبانة (ص ٧٨) . ولقد ردّ شيخ الإسلام على هذه الشبهة بأجوبة كثيرة ، من أقواها أنّنا لا نسلّم أنّه بعد نزول هذه السورة وجب على الرسول ﷺ أن يبلّغه إياها ، بل - بنزول هذه السورة - حقّت عليه كلمة العذاب ، كما حقّ على قوم نوح لما أخبره الله أنّه لن يؤمن من قومه إلا من آمن . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٣٠٢-٤٧٠) .

(٣) الملل والنحل (١/ ٨٤) . وهوقول الشهرستاني كذلك ، انظر : نهاية الإقدام (ص ٤١٠) .

(٤) الإرشاد (ص ٢٠٣) .

يطيقونه »[١] . كما بيّن في (المستصفى) أنّ هذا القول هوقول أبي الحسن الأشعري ، « . . .وهولازمٌ على مذهبه من وجهين » ، أحدهما : أنّه كان يقول إنّ الاستطاعة مع الفعل لا قبله ، فيكون العبد مأموراً بشيء وليس عنده الاستطاعة على فعله ، والثاني : أنه كان يقول إنّ القدرة الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور ، فيكون العبد مأموراً بفعلٍ لا قدرة له على إيجاده[٢] .

ونصّ الإيجي على أنّ « تكليف ما لا يطاق جائز عندنا » ثمّ بيّن أنواعه وحكم كلّ نوع ، منها : أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه - وهذا النوع فيه إجماع على جواز وقوعه . ومنها : أن يمتنع لذاته ، كالجمع بين الضدين - فهذا منتفٍ إجماعاً كذلك . ومنها : أن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة « كحمل الجبل ، والطيران إلى السماء ، فهذا نجوّزه وإن لم يقع بالاستقراء »[٣] .

ولقد تكلّم بعض أئمتهم حول هذه المسألة ، منهم الرازي ، وتوصّلوا إلى القول بجواز تكليف ما لا يطاق[٤] .

وذكر شيخ الإسلام أنّ أبا الحسن الأشعري وكثيراً من أتباعه يطلقون القول بـ(تكليف ما لا يطاق)[٥] .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١١٢) .

(٢) انظر كلامه في المستصفى (١/ ١٦٢-١٧٤) . وهذا كلام دقيقٌ جداً ، ويبيّن بوضوح قول الأشاعرة بالجبر الخالص .

(٣) المواقف (ص ٣٣١) .

(٤) المحصول (٢/ ٣٩١) .

(٥) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٩) .

٦) قول الأشاعرة في تفسير الظلم

صرّح الأشعري في كتابه (اللمع) على أنّ فعل الله تعالى لا يوصف بالظلم ، بمعنى أنّ الظلم ممتنع في حقّه ، بل لو عذّب الأطفال في الآخرة لكان ذلك عدلًا منه ، ولا يقبح منه أن يعذّب المؤمن ويدخل الكافر الجنة ، ولكنّه لا يفعل ذلك لأنّه تعالى أخبرنا أنّه لا يفعله ، « فإذا كان هذا هكذا ، لم يقبح منه شيء ؛ إذ كان الشيء إنّما يقبح منا لأنّا تجاوزنا ما حدّ ورسم لنا وأتينا ما لم نملك إتيانه ، فلمّا لم يكن الباري مملكاً[1] ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء »[2] .

ونقل الشهرستاني عن الأشعري أنّه كان يقول إنّ لله أن « . . . يحكم ما يريد ، فلوأدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً ، ولوأدخلهم النار لم يكن جوراً ، إذ الظلم هوالتصرّف فيما لا يملكه المتصرف ، أووضع الشيء في غير موضعه ، وهوالمالك المطلق فلا يتصوّر منه ظلم ولا ينسب إليه جور »[3] .

وبيّن الباقلاني علاقة هذه المسألة بباب القدر لمّا ردّ على شبهة المعتزلة في أنّ خلق أفعال العباد منه تعالى ثم تعذيبه عليها ظلم منه ، فأجاب الباقلاني أنّ الظلم هومخالفة الفعلِ الأمر والله جلّ وعلا لا يخالف بفعله أمر من يلزمه طاعته ، فلا يكون ظلماً[4] . بل لوعذّب الله سائر النبيين ، وأنعم سائر الكفرة

---

(١) كذا في المطبوع ، فيكون (مُمَلَّكاً) ، أولعله قصد (مملوكاً) ووقع تصحيف من الناسخ .

(٢) انظر : كتاب اللمع (ص ١١٦) .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (١/٨٨) .

(٤) انظر : التمهيد (ص ٣٤٨) .

والعاصين ، جاز ذلك عقلًا ولم يكن شيئاً مستنكراً عليه[١] .

وعرّف البغدادي العدل عند أكثر الأشاعرة بأنّه (ما للفاعل أن يفعله) ، وأورد اعتراض المعتزلة على هذا التعريف من أن هذا يلزم أن يكون كل كفر ومعصية عدلًا لأنّ الله تعالى له أن يفعلها ، ثم أجاب : « أنّ كلها عدل منه ، وإنّما هي جور وظلم من مكتسبها »[٢] .

وتبعهم على ذلك البيهقي إذ قال : « وليس لقائلٍ أن يقول إذا خلق كسبه ويسّره لعمل أهل النار ثم عاقبه عليه كان ذلك منه ظلماً ، كما ليس له أن يقول إذا مكّنه منه وعلم أنّه لا يتأتى منه غيره عاقبه ، كان ذلك ظلماً منه ، لأنّ الظلم في كلام العرب مجاوزة للحدّ ، والذي هوخالقنا وخالق أكسابنا لا آخر فوقه ولا حادّ دونه ، وكل من سواه خلقه وملكه ، فهويفعل في ملكه ما يشاء »[٣] .

وقال الغزالي : « فإنّ الظلم إنّما يتصوّر ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ، ولا يتصوّر ذلك في حقّ الله تعالى ، أويمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره . . . » ثمّ بيّن أنّ الظلم إذاً لا يتصوّر في حقّ الله[٤] .

كما قرن شيخ الإسلام اسم أبي الحسن الأشعري مع جهم بن صفوان في هذه المسألة[٥] ، وبيّن أنّه من متبّعيه فيها .[٦] .

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٣٨٥) .

(٢) انظر : أصول الدين (ص ١٣١) .

(٣) الاعتقاد (ص ٦٣) .

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١١٥) .

(٥) انظر : منهاج السنة (٢/ ٣٠٤) ، و: جامع الرسائل (١/ ١٢١-١٢٢) .

(٦) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٦٧٦) .

٧) قول الأشاعرة في الإرادة الإلهية

إنّ أغلب المخالفين لأهل السنة في هذا الباب لم يفرقوا بين إرادة الله الكونية وإرادته الشرعية ، فحصل لهم بذلك لبس وارتباك ، ووقعوا في أمور منكرة . فالأشاعرة لمّا أسندوا جميع الحوادث إلى الله ، ولم يفرقوا بين الإرادتين ، أدّاهم إلى القول بأنّ الله تعالى يريد الكفر والفساد ، بل وصرّح بعضهم بأنّه يحبه .

وبيّن الباقلاني أنّ المحرمات مرادة للربّ سبحانه ، وأنّ إرادته القديمة تتعلق بحدوث المحظورات والمباحات تعلقها بالطاعات ، فهومريد للطاعات كما هومريد للمعاصي والفواحش[١] .

ونقل البغدادي إجماع الأشاعرة على ذلك ، فقال : « أجمع أصحابنا على أنّ إرادة الله تعالى مشيئته واختياره ، وعلى أنّ إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء ، كما قالوا إنّ أمره بالشيء نهي عن ضدّه ، وقالوا أيضاً إنّ إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها فما علم منها كونه أراد كونه ، خيراً كان أوشراً . . . »[٢] .

وبيّن أنّ الله تعالى أراد حدوث الكفر من الكافر بإن يكون كسباً له قبيحاً منه وأنّ هذا هوقول أبي الحسن الأشعري[٣] .

وشرح الغزالي هذه المقالة في (الاقتصاد في الاعتقاد) ، بدأه بمقدمات منطقية ، ثمّ ردّ على المعتزلة ، ثم توصّل إلى أنّ « كلّ حادث فمخترع

---

(١) انظر : التمهيد (ص ٣١٧-٣٢٠) .

(٢) أصول الدين (ص ١٠٢) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ١٤٦) .

بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرّف القدرة إلى المقدور وتخصّصها به ، فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور . فكل حادث مراد ، والشرّ والكفر والمعصية حوادث . . . » وختم الفصل بنسبة هذا القول إلى جميع السلف الصالحين وأهل السنة[1] .

وتكلّم الشهرستاني حول هذه المسألة بالتفصيل ، وبيّن أنّ جميع ما في الكائنات ، من خير وشرّ ، وكفر وإيمان ، مراد لله تعالى ، لا لأنّها شرّ وكفر ، أوطاعة وإيمان ، بل هومريد لكلّ ما تجدّد من حيث هو، بدون النظر إلى كون الشيء حسناً أوقبيحاً[2] .

وقال الإيجي : « إنّه تعالى مريد لجميع الكائنات ، غير مريد لما لا يكون » ثم ردّ على بعض شبه المعتزلة ، منها أنّه إذا كان ذلك كذلك ، فيلزم منه أنّه تعالى يريد كفر الكافر مع أنّه أمره بالإيمان ، وحاول أن يستخلص من هذه الشبه[3] . كما أوّل بعض الآيات التي فيها التصريح بأنّ الله لا يحب الفساد والشر والكفر[4] .

ويلاحظ من جميع هذه النقولات أنّ أصحابها لم يفرّقوا بين الإرادتين : الإرادة الكونية والإرادة الشرعية ، ممّا أوقعهم في اللبس .

قال شيخ الإسلام : « وقالت الجهمية ومن اتبعها من الأشعرية وأمثالهم : . . . إذا كان [الله] مريداً لكل حادث والإرادة هي

---

(١) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٦٥-٧٠) .

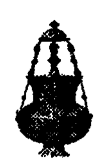
(٢) انظر : نهاية الإقدام (٢ . ٢٥٦-٢٦٠) .

(٣) انظر : المواقف (ص ٣٢٠-٣٢١) .

(٤) انظر : نفس المصدر (ص ٣٢٢-٣٢٣) .

المحبة والرضا ، فهومحبّ راض لكل حادث ، وقالوا : كل ما في الوجود من كفر وفسوق وعصيان فإنّ الله راض به محبّ له ، كما هومريد له »[١] .

وذكر شيخ الإسلام أنّ أبا الحسن وكثيراً من أتباعه وافقوا جهماً واتبعوه في هذه المسألة[٢] .



(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٣٤١) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٧٥) .

المطلب السادس

شهادات الأشاعرة على أنفسهم في ميلهم إلى الجبر

بما أنّ قول الأشاعرة يؤدي إلى الجبر ، نجد أنّ كثيراً من أئمتهم قد صرّحوا واعترفوا بهذه الحقيقة .

فلقد وضع الآمدي - وهومن كبار الأشاعرة - المذهب الأشعري تحت عنوان (الجبرية) حيث قال : « الجبر عبارة عن نفي الفعل عن العبد حقيقة وإضافته إلى الرب تعالى ، غير أنّ الجبرية تنقسم إلى جبرية خالصة ، وهي التي لا تثبت للعبد فعلًا ولا كسباً ، كالجهمية ، وإلى جبرية متوسطة ، وهي التي لا تثبت للعبد فعلًا لكن تثبت له كسباً ، كالأشعرية والنجارية والضرارية والحفصية »[1] .

ويقول الإيجي : « والجبرية : متوسطة ، تثبت للعبد كسباً ، كالأشعرية ، وخالصة ، لا تثبته ، كالجهمية »[2] . وقال أيضاً : « إنّ العبد مجبور في أفعاله »[3] .

كما صرّح الرازي ومن بعده الآمدي بـ « أنّ الإنسان مجبور في صورة مختار »[4] . وصرّح الرازي بالجبر المحض في كتابه (المحصول من علم

---

(١) الأبكار للآمدي (٢/٢٥٦) - نقلًا عن : الآمدي وآراؤه الكلامية ، للشافعي (ص ٤٧٢) .

(٢) المواقف (ص ٤٢٨) .

(٣) نفس المصدر (ص ٣٢٤) .

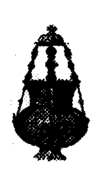
(٤) المآخذ ، للآمدي ، ل ٣٥ ب (نقلًا عن الآمدي وآراؤه الكلامية ، للشافعي ، ص ٤٧٤) .

الأصول)[١] .

ولقد أنصف المقريزي لمّا قال : « الجهمية أتباع جهم بن صفوان ، وهم يوافقون أهل السنة [يقصد الأشاعرة] في مسألة القضاء والقدر ، مع ميل إلى الجبر . . . . »[٢] .

ونقل البيجوري في شرحه للجوهرة قول أحدهم : « من نظر للخلق بعين الحقيقة عذرهم ، ومن نظر لهم بعين الشريعة مقتهم ، فالعبد مجبور في صورة المختار »[٣] .

ولخّص شيخ الإسلام ابن تيمية هذه القضية لمّا قال : « والأشعرية وافقتهم [يقصد الجهم وأتباعه] في الجبر ، لكن نازعوهم نزاعاً لفظياً في إثبات الكسب والقدرة عليه »[٤] .



(١) انظر : المحصول من علم الأصول ، للرازي (٢/ ٢٢٥) .

(٢) الخطط للمقريزي (٢/ ٣٥١) .

(٣) شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ص ١٧٧) .

(٤) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٢٨) .

المطلب السابع

الفرق بين الماتريدية والأشاعرة في هذا الباب

على الرغم من توافق الماتريدية مع الأشاعرة في كثير من مسائل العقيدة إلا أنهم خالفوهم في هذا الباب . فهم وافقوا أهل السنة والأشاعرة في المسائل المتعلقة بالله ، مثل العلم السابق ، وخلق الأفعال ، والمشيئة النافذة ، ولكنهم خالفوهم في مسألة تأثير العباد على أفعالهم .

فالماتريدية أعطت للإنسان قدرة على أثر الفعل ، وعلى هذه القدرة يستحق المرء الجزاء أوالعقاب ، مع تصريحهم بأنّ الله خالق كل شيء ، ومن جملة ذلك أفعال العباد . فهم - وإن استعملوا لفظ (الكسب) - خالفوا الأشاعرة في تفسير هذا الكسب ، وفي تأثير الإنسان في أفعاله .

ولقد شرح الماتريدي مقالته في القدر والجبر بقوله : « والحق هو الوسط من القول : أن يكون من العباد أفعال على ما هي منهم ، ومن الله خلقها على الحدّ الذي كانت عليه »[1] . وقال النسفي « والعبد مخير مستطيع ، فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكتساب في المعصية يجري خذلان الله مع نيته وقصده ، فيستحق العقوبة على فعل نفسه . وإذا وجد جميع ذلك في الطاعة يجري عون الله وتوفيقه مع فعله »[2] . وقال أيضاً إنّ الله جل وعلا خالق العالم كله ، مع ما في ذلك من أفعال العباد ، « فوجوده ومشيئته متعلقة بقدرة الله تعالى ، وكونه حركة وسكوناً

---

(١) كتاب التوحيد (ص ٣٨٤) .

(٢) بحر الكلام (ص ٣٧) نقلًا عن : الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٣٧٥)

وطاعة ومعصية متعلقة بقدرة العبد »[١] .

ويوضّح هذا أحدهم بقوله : « أصل الفعل بقدرة الله ، والاتصاف بكونه طاعة أومعصية بقدرة العبد ، وهومذهب جمهور الماتريدية »[٢] .

فحقيقة قولهم أنّ للعباد إرادة جزئية ، وهي غير مخلوقة ، وهذه الإرادة تؤثر على وصف الفعل لا على أصله ، بمعنى أنّها تؤثر على كون الفعل طاعة أومعصية ، مع أنّ الفعل نفسه مخلوق من الله ، ومكتسب للعبد .

كما أنّهم ، في جلّ مسائل القدر السابق ذكرها ، خالفوا الأشاعرة فيها .

فهم أثبتوا الحكمة والتعليل . قال الماتريدي : « من عرف الله حقّ المعرفة ، وعلم غناه وسلطانه ثم قدرته وملكه في أنّه له الخلق والأمر ، عرف أنّ فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة ، إذ هوحكيم بذاته ، غنيّ عليم »[٣] .

وقالوا بحسن وقبح الأفعال بالعقل[٤] ، وبناء على ذلك قالوا بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل ولولم يرد الشرع بذلك[٥] .

وأثبتوا الأسباب والطبائع . قال أحدهم : « وعندنا أنّ الدواء سبب والشفاء من الله ، ورؤية الشفاء من الدواء أوالطبيب كفر ، بل الشفاء من الله ، لأنّه اتخذ شريكاً مع الله في الشفاء . والكسب والرزق من الله

---

(١) تبصرة الأدلة (ص ٦٥٥) .

(٢) إشـارت المرام للبياضي (ص ٢٥٦) - نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ٤٤١)

(٣) التوحيد (ص ٢١٦) .

(٤) انظر : المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن أبي شريف (ص ١٥٥) .

(٥) انظر : التوحيد للماتريدي (ص ٤)

تعالى ، ورؤية الرزق من الكسب كفر ، ولبس الثياب سبب دفع الحر والبرد ودافع الحرّ والبرد هوالله تعالى »[١] .

وقالوا بأنّ الاستطاعة قسمان : أحدهما : سلامة الأسباب وصحة الآلات ، والثاني : مصاحب للفعل وعلّته[٢] .

ومنعوا القول بإطلاق جواز التكليف بما لا يطاق[٣] .

وفرّقوا بين الإرادة الإلهية وبين الرضا ، وقالوا بأنّ الإرادة لا تستلزم الرضا[٤] .

فبهذا ، خالفوا الأشاعرة مخالفة صريحة ، مع العلم بأنّهم في بعض هذه المسائل خالفوا أهل السنة كذلك في بعض جزئياتها[٥] .

ويلاحظ أنّ قول الماتريدية في هذا الباب قرّبهم قليلًا من قول المعتزلة ، بخلاف الأشاعرة فهم أقرب إلى قول جهمٍ . وفي رأيي فإنّ هذه المسألة هي التي تستحق أن تذكر في الفرق الرئيس بين الأشاعرة والماتريدية ، فإنّها أهمّ وأكبر مسألة اختلفوا فيها ، والله أعلم .

يقول شيخ الإسلام : « والحنفية هم من أهل السنة القائلين بالقدر ، وجمهورهم يقولون بالتعليل والمصالح »[٦] .

---

(١) بحر الكلام لأبي المعين النسفي (ص ٣٦٠) - نقلًا عن الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٤٣١)

(٢) انظر : التوحيد للماتريدي (ص ٢٥٦) و : تبصرة الأدلة للنسفي (ص ٥٤١) .

(٣) انظر : التوحيد للماتريدي (ص ٢٦٦) .

(٤) انظر : نفس المصدر (ص ٢٨٦-٢٨٧) .

(٥) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٢٤٣-٢٦٥) .

(٦) منهاج السنة لابن تيمية (١/ ١٤١-١٤٣) .

الخلاصة

بعد هذا كلّه ، يظهر جلياً أنّ الأشاعرة أخذوا أصل قولهم في القدر من جهم بن صفوان ، إلا أنّهم أرادوا أن يتخلصّوا من لوازم قول جهم في الجبر ، فابتدعوا نظرية (الكسب) ، « . . .واعتصموا بهذه اللفظةَ عن جميع ما ألزمناه جهماً ، ظناً منهم أنّ ذلك يعصمهم من لزومه ، وجميعه لازم لهم. . . »[1] ، ذلك أنّ الكسب لفظ لا حقيقة له .

وذكر شيخ الإسلام اسم أبي الحسن مقترناً باسم جهم بن صفوان في مواضع كثيرة من كتبه ، ونقلت بعض نقولاته في جلّ مباحث هذا الفصل ، كما وصف الأشاعرة بأنّهم (سلكوا مسلك جهم)[2] ، وأنّهم (وافقوا جهماً في أكثر مسائل القدر)[3] ، وبأنّهم (مالوا إلى الجبر)[4] .

ولمزيد من الإيضاح ، نلخّص أهمّ أوجه التشابه بين قول جهم وقول الأشاعرة في النقاط التالية :

* صرّح أبوالحسن الأشعري وغيره من الأشاعرة كالآمدي أنّه لا فاعل في الحقيقة إلا الله ، وهوقول جهم سواء بسواء .

* قول جهم في الصفات أدّاه إلى القول بالجبر ، حيث نفى عن الإنسان قدرة وفعلًا - فراراً من التشبيه في زعمه ، وكذلك الأشاعرة حيث جعلوا أخصّ وصف لله هو(الاختراع) أو(الخالقية) ، وهذا أدّاهم إلى أن

---

(١) من كلام القاضي عبد الجبار في المغني (٨/ ٨٥) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٤/ ٣٤٧)

(٣) انظر : منهاج السنة (٢/ ٣٠١) .

(٤) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ١١٨) .

يسلبوا أي تأثير للعبد في أفعاله ، لكي يكون الله جل وعلا هوالمؤثر الوحيد في فعل الإنسان .

* أنكر جهم الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* أنكر جهم التحسين والتقبيح العقليين ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* أنكر جهم الأسباب والطبائع ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* أثبتت الأشاعرة قدرة للعبد - خلافاً لجهم - ولكن لمّا فسّروا هذه القدرة وبيّنوا أنّه لا أثر لها في الفعل ، كشفوا عن حقيقة الأمر ، وحقّقوا التشابه - بل التوافق - بين عقيدة جهم في الجبر وبين عقيدتهم ، فما فائدة إثبات قدرة لا تأثير لها ؟ وما الفرق الحقيقي بين جهم إذ نفى القدرة أصلًا ، وبين الأشاعرة إذ أثبتوا قدرة لا أثر لها ؟

* أطلق جهم القول بتكليف ما لا يطاق ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* فسّر جهم الظلم المنزّه عن الله تعالى بتفسير خاصّ ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* جعل جهم الإرادة الإلهية نوعاً واحداً ، وهذا أدّاه إلى القول بأنّ الله يحب كلّ ما يحصل في الكون ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* إنّ الأشاعرة حاولوا أن يفرّقوا بين قولهم وقول جهم فابتدعوا نظرية (الكسب) ، وقالوا : « إنّ الإنسان يكسب أفعاله والله جلّ وعلا يخلقها من غير تأثير العبد في أفعاله » . فهولفظ لا معنى له ، وقول الأشاعرة في حقيقة الأمر هوقول جهم ، وهوالجبر الخالص .

ولهذا صرّح أعداء الأشاعرة من المعتزلة أنّهم متبعو جهم في هذه المسألة . يقول القاضي عبد الجبّار عن الأشاعرة : « ومن زعم أن

العبد قادر ، ولكن أضاف الفعل إلى الله بكل وجوهه وأحكامه ، ولم يجعل للعبد تخييراً في بعض الجهات ، فهوموافق في المعنى لجهمٍ ، وإن خالف في اللفظ »[١] .

ولا أستطيع أن آتي بعبارة أفضل وأدقّ ممّا كتبه شيخ الإسلام تُلخّص هذا الفصل بكامله في جملة واحدة ، إذ يقول : « والأشعري ومن وافقه اتبعوا جهماً على قوله في القدر ، وإن كانوا يثبتون قدرة وكسباً ، لكن ما أثبتوه لا حقيقة له في المعنى ، بل وقولهم هوقول جهمٍ وإن نازعوه في إثبات القدرة والكسب »[٢] .



(١) المحيط بالتكليف (ص ٣٦٣) .

(٢) الصفدية لابن تيمية (٢/ ٣٣١) . وقال أيضاً إنّ الأشاعرة « لم يذكروا بين الكسب والفعل فرقاً معقولاً ، بل حقيقة قولهم قول جهم : إنّ العبد لا قدرة له ، ولا فعل ، ولا كسب » . انظر : النبوات لابن تيمية (١/ ٤٦٢) .

المبحث الثاني

أثر هذه المقالة على بعض الفرق الأخرى

إنّ فكرة (الجبر) من البدع التي لم تنتشر بين أوساط المسلمين ، لمخالفتها الصريحة للنصوص وللحسّ ، لذلك نجد أنّ لقب (المجبرة) تكاد تكون مقتصرة على الجهمية .

ولكن هناك إشارت في بعض كتب المقالات إلى فرق أخرى قالت بالجبر . فنجد ابن حزم مثلًا ينسب هذه المقالة لطائفة من الأزارقة كذلك ، فقال : « اختلف الناس في هذا الباب [يعني في القدر] ، فذهبت طائفة إلى أنّ الإنسان مجبر على أفعاله وأنّه لا استطاعة أصلًا له ، وهوقول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة »[١] .

ويقول الشهرستاني إنّ النجارية أصحاب الحسين بن محمد النجار ، والضرارية أصحاب ضرار بن عمرو، من الجبرية[٢] .

فهذه ثلاث فرق اتهمت بالجبر .

فأمّا الأزارقة ، فليس لدينا من كتبهم ما نستطيع أن نحقّق بها مذهبهم ، وليس في كتب المقالات التي رجعت إليها ذكراً لقول الأزارقة في القدر ، هذا إذا كان ابن حزم يقصد الأزارقة فقط . أمّا إن قصد عموم الخوراج ، فالإباضية اختلفوا فيما بينهم في مسألة القدر ، فالبعض منهم ذهب إلى مذهب المعتزلة ، والبعض الآخر قارب قول الماتريدية ، ولكن جمهور

---

(١) الفصل (٣/ ٣٣) .

(٢) انظر : الملل والنحل (١/ ٧٢) .

المتأخرين استقروا على رأي أبي الحسن الأشعري[١] .

يقول أحدهم : « وأفعالنا خلق من الله ، واكتساب منّا ، خلافاً للمجبرة والقدرية »[٢] ، كما صرّحوا بأنّ الاستطاعة تكون مع الفعل ، ولا أثر لها في الفعل ، بل الله جل وعلا هوالمؤثر الوحيد[٣] .

وأنشد السالمي[٤] :

ومن يقل إلهنا لم يخلق أفعالنا بعداً له من أحمق
لقوله لكل شيء خالق سبحانه الربّ المليك الرازق
لكن لنا في فعلنا اكتساب به الثواب وبه العقاب

وأمّا الضرارية والنجارية ، فعند الرجوع إلى بعض الكتب الأخرى ، نجد أنّ وصفهم بهذا اللقب ليس بدقيق . فحكى الأشعري أنّ النجار كان يقول إن أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها ، وأنّه لا يكون في ملك الله إلا ما يريده[٥] . وهذا ليس من قول المجبرة .

وأما ضرار بن عمرو، فكان يقول إنّ أعمال العباد مخلوقة ، وإنّ الله فاعل لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة ، وأنّ

---

(١) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للبدوي (ص ٢٠٧-٢٠٩) ، و: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٧٥-٣٧٧) .

(٢) مختصر العدل والإنصاف (ص ١٠) للشمّاخي - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٧٦) .

(٣) انظر : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٧٦-٣٧٨) .

(٤) مشارق أنوار العقول للسالمي (ص ٣٠٧) ، بتصرّف - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٧٦) .

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين (ص ٢٨٣) .

الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، وأنّ الفعل لفاعلين : أحدهما خلقه وهوالله ، والآخر اكتسبه وهوالعبد(١) . وهذا كذلك ليس قول الجهم ، مع أنّه وسط بين قول الأشاعرة وقول أهل السنة .

ولذلك فكان تعبير شيخ الإسلام أدقّ ، حيث قال إنّ النجارية والضرارية قاربوا جهماً في مسائل القدر والإيمان(٢) .

ولعلّ وصف هذه الفرق بـ(الجبرية) كان على لسان المعتزلة ، حيث يصفون كلّ من أثبت خلق أفعال العباد بهذا الوصف ، ثم أخذه عنهم بعض أصحاب كتب المقالات .

إذاً ، نستخلص ممّا سبق أنّه لم يتأثر بقول جهم بن صفوان في هذه المسألة سوى الأشاعرة ، وعنهم أخذت بعض فرق الخوارج .



(١) انظر : نفس المصدر (ص ٢٨١) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣/ ١٠٢-١٠٣) .



الباب السابع

مقالاته التي لم تتأثر بها الفرق الإسلامية

وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول : مقالته في علم الله

الفصل الثاني : مقالته في الملائكة

الفصل الثالث : مقالته في الجنة والنار



تمهيد

لقد طفنا مع عقائد هذا الرجل ودخلنا معه في صولات وجولات ، ورأينا أثره على جميع الفرق الكلامية في جلّ مسائل الاعتقاد ، ولكن قبل أن نختم هذا البحث ، ولكي نعطي صورة متكاملة عن الجهم بن صفوان وعقائده ، ينبغي أن نبيّن مقالاته وبدعه التي انفرد بها عن بقيّة الفرق الإسلامية .

ذلك لأنّه أثر عنه بعض المقالات التي - لقبحها ولشدة مخالفتها للكتاب والسنة - لم تأخذ بها أي فرقة من الفرق الإسلامية . ولا يعني هذا أنّه لم يوجد بعض الأفراد من المنتسبين للإسلام الذين وافقوه على هذه المقالات - فمثلًا نجد أنّ أبا الهذيل العلاف أخذ بقوله في فناء حركات أهل الجنة والنار - ولكن المقصود أنّ هذه المقالات لم تتبنّها أيّة فرقة من الفرق الإسلامية .

وقد وجدت ثلاث مقالات بهذه الصفة ، هي : قوله في علم الله تعالى ، حيث ادّعى أنّ علم الله حادث مخلوق ، وقوله في الجنة والنار ، حيث ادّعى أنّهما لم تخلقا بعد وستفنيان بعد خلقهما ، وقوله في الملائكة ، حيث أنكر وجود بعض الملائكة(١) .

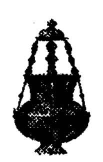
---

(١) وقد تفرّد الجهم بن صفوان برأيين آخرين :

الرأي الأول : لا علاقة له بدين الإسلام في شيء ، وهوقوله بأنّ الحركة جسم وليس بعرض . ولأنّ هذه المسألة مسألة منطقية فلسفية بحتة ، لم أذكرها في هذا الباب ، واكتفيت بالإشارة إليها في مباحث سابقة (انظر : ص ٨٤٧ من الرسالة)

الرأي الثاني : قوله بمنع التسلسل في الماضي والمستقبل ، وقد ذكرتُ قوله ورددتُ عليه في مبحثٍ سابقٍ (انظر : ص ٤٥٠ من الرسالة) .

فلنبدأ ببيان أقوال جهم في هذه المسائل مع الرد عليها ، ونشير إشارات إلى من أخذ بهذه المقالات من بعض المنتسبين إلى الإسلام ، إن وجد .



الفصل الأول

مقالاته في علم الله

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها



المبحث الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

قد بيّنا سابقاً إفراط الجهم بن صفوان في نفي أسماء الله تعالى وصفاته ، وأنّه لم يجوّز تسمية الله تعالى بأي اسم يجوز إطلاقه على المخلوق ، كما أنكر جميع الصفات ، ومن الصفات الّتي أنكرها : صفة (العلم) . فأنكر أن يكون الله عالماً بالأشياء قبل وقوعها ، بل علمه بالأمور يكون بعد إيجاده وخلقه ، لا قبله . وبناء على هذا ، وصف الجهم علم الله بأنّه مخلوق محدث ، تعالى الله عمّا يقوله الظالمون علواً كبيراً .

قال الدارمي ، حاكياً قول المرّيسي : « وادعى المعارض أيضاً أنّ الله لا يوصف بالضمير ، والضمير منفي عن الله . وليس هذا من كلام المعارض ، وهي كلمة خبيثة قديمة من كلام جهم ، عارض بها جهم قول الله تعالى ﴿ تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ ﴾ [المائدة: ١١٦] ، يدفع بذلك أن يكون الله سبق له علم في نفسه بشيء من الخلق وأعمالهم قبل أن يخلقهم ، فتلطّف بذكر الضمير ليكون أستر له عند الجهّال . . . وقول جهم : لا يوصف الله بالضمير ، يقول : لم يعلم الله في نفسه شيئاً من الخلق قبل حدوثهم وحدوث أعمالهم ، وهذا أصل كبير في تعطيل النفس والعلم السابق »(١) . وقال أيضاً : « فمراد جهم من قوله (لا يوصف الله بضمير) يقول : لا يوصف الله بسابقِ علمٍ في نفسه »(٢) . وعقد باباً

---

(١) نقض عثمان بن سعيد (ص ٥٤٦) .

(٢) نفس المصدر (ص ٥٥١) .

كاملًا في كتابه (الردّ على الجهمية) في بيان موقفهم من هذه المسألة ، وشنّع عليهم ثم ردّ على قولهم بأدلة الكتاب والسنة ، وممّا قال : « ويزعمون أنّ علم الله بمنزلة النظر والمشاهدة ، لا يعلم بالشيء حتى يكون ، فإذا كان الشيء عَلِم به عِلْم كينونته ، لا بِعِلْم له يزل في نفسه قبل كينونته ، ولكن إذا حدث الشيء كان هوعند الشيء ومعه الشيء نفسه . . . هذا هوالردّ لكتاب الله والجحود لآيات الله ، وصاحب هذا المذهب يخرجه مذهبه إلى مذهب الزندقة »[١] .

وقال أبوالحسن الأشعري : « وكان - يعني جهماً - يقول إنّ علم الله سبحانه محدث فيما يحكى عنه . . . وإنّه لا يقال إنّ الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون »[٢] ، وقال : « وقال جهم أن علم الله محدث ، هوأحدثه فعلم به وأنّه غير الله ، وقد يجوز عنده أنّ الله يكون عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلها . وحكى عنه حاك خلاف هذا[٣] ، فزعم أنّ الذي بلغه عنه أنّه كان يقول إنّ الله يعلم الشيء في حال حدوثه ومحال أن يكون الشيء معلوماً وهومعدوم لأنّ الشيء عنده هوالجسم الموجود ، وما ليس بموجود فليس بشيء فيُعلم أويجُهل .

---

(١) نفس المصدر (ص ١٣١ - ١٣٢)

(٢) مقالات الإسلاميين (ص ٢٨٠) .

(٣) وهذا الذي يظهر ، والله أعلم ، حيث نجد أنّ جميع العلماء الآخرين الذين نصّوا على مقالته هذه لم يذكروا القول الأول ، الذي هو« أنّ الله يكون عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلها » ، بل جزموا - كما فعل ذلك الدارمي وابن حزم والصفدي - بأنّه يقول « إنّ الله لا يعلم بالأشياء قبل وقوعها » .

فألزمه مخالفوه أنّ لله علماً إذ زعم أنّ الله قد كان غير عالم ثم علم ، ويجب على أصله أن يقول في القدرة والحياة كقوله في العلم »[١] .

وقال عبد القاهر البغدادي : « الجهمية : أتباع جهم بن صفوان الذي . . . زعم أيضاً أن علم الله تعالى حادث »[٢] .

وقال عبد القادر الجيلاني عنه إنّه : « كان يأبى أن يقول : إنّ الله عالم بالأشياء قبل كونها »[٣] .

وقال ابن حزم : « قال جهم بن صفوان ، وهشام بن الحكم ، ومحمد بن عبد الله بن مسرة ، وأصحابهم ، إنّ علم الله تعالى هوغيره ، وهومحدث مخلوق »[٤] .

وقال الشهرستاني : « منها - يعني مقالات الجهم - إثباته علوماً حادثة للباري تعالى لا في محل ، قال : لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، لأنّه لوعلم ثم خلق أفبقي علمه على ما كان ، أولم يبق . فإن بقي فهوجهل ، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد ، وإن لم يبق فقد تغيّر . والمتغير مخلوق ليس بقديم . ووافق في هذا مذهب هشام بن

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ٣٩٣-٣٩٥) . وقال أيضاً : « وقد أجمع المسلمون قبل حدوث الجهمية والمعتزلة والحرورية على أنّ لله علماً لم يزل ، وقد قالوا : علم الله لم يزل ، وعلم الله سابق في الأشياء ، ولا يمنعون أن يقولوا في كل حادثة تحدث ، ونازلة تنزل : كل هذا سابق في علم الله » (الإبانة للأشعري ، ص ١١٤) .

(٢) الفرق بين الفرق (ص ١٩٤) .

(٣) الغنية (ص ١١٨) .

(٤) الفصل (٢/٢٩٣) .

الحكم كما تقرّر . قال : وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلوإما أن يحدث في ذاته تعالى ، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته وأن يكون محلًا للحوادث ، وإما أن يحدث في محل ، فيكون المحل موصوفاً به لا الباري تعالى ، فتعيّن أنّه لا محل له ، فأثبت علوماً حادثة بعدد المعلومات الموجودة »[١] .

وقال الصفدي : « ومنها أنّه أثبت للباري تعالى علوماً حادثة لا في محل . ومنها أنه قال : لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه ، قال : لأنه لوعلم به قبل خلقه لم يخل إما أن يكون عِلْمُه بأنّه سيوجده يبقى بعد أن يوجده أم لا ، ولا جائز أن يبقى لأنه بعد أن أوجده لا يبقى العِلْمُ بأنه سيوجده لأن العلمَ بأنّه أوجده غير العلمِ بأنه سيوجده ضرورة ، وإلا لانقلب العلم جهلًا وهوعلى الله سبحانه محال ، وإن لم يبق علمه بأنه سيوجده بعد أن أوجده فقد تغيّر ، والتغير على الله محال . وإذا ثبت هذا تعيّن أن يكون علمه حادثاً بحدوث الإيجاد لأن ذلك يؤدي إلى أنّ ذاته محل للحوادث ، وهومحال . وإما أن يحدث في محل وهوأيضاً محال ، لأنّه يؤدي إلى أن يكون المحل موصوفاً بعلم الباري تعالى ، وهومحال ، فتعيّن أن يكون علمه حادثاً لا في محلّ »[٢] .

وقد فصّل شيخ الإسلام ابن تيمية أقوال الفرق في هذه المسألة في رسالته (رسالة في تحقيق مسألة علم الله)[٣] ، ذكر فيها قول الجهم بن صفوان ، فقال : « القول الثالث : أنّه يعلمها [أي المقدرات] قبل حدوثها ، ويعلمها

---

(١) الملل والنحل (١/ ٧٣) .

(٢) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٣) انظرها في : جامع الرسائل لابن تيمية ، جمع محمد رشاد سالم (١/ ١٧٧-١٨٣) .

بعلم آخر حيث وجودها ، وهذا قد حكاه المتكلمون كأبي المعالي عن جهم فقالوا : إنّه ذهب إلى إثبات علوم حادثة لله تعالى ، وقال : الباريء عالم لنفسه ، وقد كان في الأزل عالماً بنفسه وبما سيكون ، فإذا خلق العالم ، وتجدّدت المعلومات ، أحدث لنفسه علوماً بها يعلم المعلومات الحادثة ، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها ، أي العلوم متقدمة على الحوادث . وذكروا أنّه قال : إنّها في غير محل »[١] .

وهذه المقالة مشابهة لعقيدة فلاسفة اليونان ، وعنهم أخذها الجهم بن صفوان .

قال أفلاطون : « فإنّ الله ليس له إلا العلم والقدرة لتركيب بعض الأشياء وضمّها بعضها إلى بعض حتى يصبح شيئاً واحداً ، أوأن يفصّل هذا الشيء إلى أشياء كثيرة »[٢] .

وفي كتابٍ آخر ، في حوار مع سقراطس في مسألة عقيدته في الله[٣] . ونظريّته الخاصة بعلاقة الإنسان بربّه ، قال إنّ الله لا يعلم أحوال الإنسان ، فأجابه سقراطس أنّ نسبة الجهل إلى الله شيء عظيم ، فقال أفلاطونَ : « وهذه بعض - أقول بعض - المشاكل التي تواجهنا عندما نقول بهذا

---

(١) جامع الرسائل لابن تيمية (١/١٧٩) .

(٢) (تيمياس) ل : أفلاطون (ص ٤٦٥)

Timaeus , by Plato , (, v . 7 of the Great Books Series , p . 465) .

(٣) ويلاحظ أنّ أكثر كتابات أفلاطون على طريقة الحوار مع بعض شيوخه أوتلامذته . وسقراطس كما هومعلوم أكبر شيوخه ، وحيث لم تبق كتاباته ، فإنّ المرجع الأساسي لمعرفة آراء سقراطس هوكتابات تلميذه أفلاطون ، فإنّه يذكر نظريات شيخه ويناقشها كثيراً .

القول . . . »[١] ثمّ ذهب يبرّر بطرق أخرى عمّا قاله . وذكر هذه العقيدة - يعني أنّ الله لا يعلم ما يفعله الإنسان - في كتابه المشهور (القانون- Laws) كذلك[٢] .

ولقد تحدّث تلميذه الخاص - الذي فاق شيخه في الشهرة وكتب في ذات الله وصفاته كتابات كثيرة - تحدّث تلميذه أرسطوطاليوس ، في كتابه المشهور (ميتافيزيقية) عن صفة علم الله ، حيث خصّص لهذه الصفة باباً كاملًا (وهوالباب التاسع) من الجزء الثاني عشر من هذا الكتاب . قال في هذا الباب ما ملخّصه أنّ التفكّر والتعلّم أشرف الأعمال على الإطلاق ، إذاً لا بدّ أن يكون المحرّك الأول (الذي هوالله) دائماً في التفكّر (لأنّه أشرف الأعمال ، ويجب على الله أن يكون موصوفاً بصفات الكمال) . ولكن لا ينبغي لهذا المحرّك أن يتفكّر في أمور غير لائقة به ، ذلك أنّ شرف التفكّر تابعٌ لشرف الموضوع الذي يتفكَّر فيه المتفكِّر . ولا شيء أشرف من ذات الله - أوالمحرّك الأول « . . .فنستنتج من جميع هذه المقدّمات أنّ الله يتفكّر في ذاته فقط ، لأنّه أشرف موجود . . . »[٣]

---

(١) (بارمينادیس) ل : أفلاطون (ص ٤٩٠)

Parmenides , by Plato , (v . 7 of the Great Books Series , p . 490)

(٢) انظر : ص ٧٦٦-٧٦٧ من الكتاب .

Laws , X , by Plato , (v 7 . of the Great Books Series , pps . 766 - 767)

(٣) (ميتافيسيقية) ل : أرسطوطاليوس (ص ٦٠٥) .

Metaphysics , Book Twelve , Chapter Nine , by Aristotle , (v 8 . of the Great Books Series , pps . 605)

فيعلم ذاته فقط ، إذ لوعلم أمراً غير ذاته من الأمور المستحدثة ، لزم من ذلك التحرّك في ذاته ، والتحرّك يستلزم التغيير ، والتغيير محال على المحرّك الأول لأنّه لوتحرّك وتغيّر لكان مركبّاً ، والمركّب ليس ببسيط ، فيكون مخلوقاً[١] .

فأرسطوطاليوس - ومن قبله شيخه أفلاطون - صرّح بأنّ الله تعالى لا يعلم شيئاً سوى ذاته[٢] ، بمعنى أنّه - والعياذ بالله - جاهل عمّا يحصل خارجاً عن ذاته ، سواء قبل حدوثه ، أووقت حدوثه ، أوبعد حدوثه . وهذا هو(تنزيههم) لله ، وهذا ما يقتضيه (الكمال المطلق) في حقّه ! فسبحان الله عمّا يقوله الظالمون علواً كبيراً .

ويصف ابن القيّم في النونية حال أرسطوطاليوس وأتباعه إذ يقول[٣] :

---

(١) انظر : الباب التاسع من ميتافيسيقية لأرسطوطاليوس (ص ٦٠٣-٦٠٦) .
Metaphysics , Book Twelve , Chapter Nine , by Aristotle ,
(v 8 . of the Great Books Series , pps 603 - 606)

(٢) ولقد نقض شيخ الإسلام هذه المقالة ومقالة ابن سينا في علم الله المتشابه لها في مواضع من كتبه ، منها ما في درء التعارض (١٠/ ١١٠ فما بعده) ، حيث قال : « والمقصود هنا أنه إذا كان عالماً بنفسه لزم أن يكون عالماً بخلقه ، وهذه قضية صحيحة ، ويمكن تقريرها من طرق ، **أحدها** : أنّه لا يكون عالماً بنفسه علماً تاماً إلا إذا كان عالماً بلوازمها ، والخلق من لوازم مشيئته التي هي من لوازم نفسه . . .ففي الجملة لا يكون عالماً بنفسه إن لم يكن عالماً بلوازمها ، وقدرته وإرادته من لوازمها ، ومراده من لوازم الإرادة . فالمفعولات لازمة للإرادة اللازمة لذاته ، ولازم اللازم لازم . . .إلخ كلامه » .

(٣) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (٢/ ٤٤) .

ولذلك قالوا ليس يعلم قطّ شيـ ـئاً ما من الموجود في الأعيان
لا يعلم الأفلاك كم أعدادها وكذا النجوم وذانك القمران
بل ليس يسمع صوت كل مصوت كلا وليس يراه رأي عيان
بل ليس يعلم حالة الإنسان تفـ ـصيلاً من الطاعات والعصيان
كلا ولا علم له يتساقط الـ أوراق أوبمنابت الأغصان
علماً على التفصيل هذا عندهم عين المحال ولازم الإمكان

فانظر إلى تشابه القولين[١] ، وقارن بين أدلة أرطاطاليوس وأدلة جهم وما نقله عنه الشهرستاني والصفدي[٢] ، أفترى بينهما فرقاً يذكر ؟ ﴿ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ * إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴾ [البقرة: ١١٨-١١٩] .



---

(١) هناك فرق بين القولين من جهة أنّ الجهم يقول بأنّ علم الله بالأشياء حادث ، والفلاسفة يقولون بأنّه لا يعلم شيئاً سوى ذاته ، ولكن كلا القولين يتفقان في إنكار العلم الإلهي السابق ، وينكران قيام الصفات بالذات .

(٢) حيث نقلا عنه ، كما سبق : « لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، لأنه لوعلم ثم خلق أفيبقي علمه على ما كان ، أولم يبق؟ فإن بقي فهوجهل ، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد ، وإن لم يبق فقد تغيّر . والمتغير مخلوق ليس بقديم » .

المبحث الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

ينحصر الكلام في هذا المبحث في مطلبين :

المطلب الأول : إثبات علم الله تعالى الأزلي .

المطلب الثاني : الردّ على أدلة جهم بن صفوان في هذه المسألة .

المطلب الأول

إثبات علم الله تعالى الأزلي

إنّ الله جلّ وعلا يعلم ما كان ، وما يكون ، وما لم يكن لوكان كيف يكون ، وعلمه محيط بكلّ شيء ، علم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم ، وعلم أرزاقهم وآجالهم ، وحركاتهم وسكناتهم ، يعلم ذلك كلّه بعلمه القديم الأزلي . والأدلة على ذلك كثيرة ، من الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والعقل ، والفطرة السليمة .

والإيمان بعلم الله السابق الشامل لجميع الأشياء من الأمور البدهية عند جميع المسلمين ، لكثرة الدلالات عليه ، لذلك لا نطيل في الردّ على هذه الشبهة ، ولنورد بعض هذه الأدلة فيما يلي .

فمن الكتاب ، قوله تعالى : ﴿ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [المزمل: ٢٠] ، وهذا في المستقبل . وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَـْٔخِرِينَ ﴾ [الحجر: ٢٤] ، ولقد فسّر هذه الآية جمّ غفير من السلف بأنّ المراد منها أنّ الله تعالى يعلم ما مضى من الأمم ، وما سيكون منهم ممن

لم يوجدوا الآن[١] . وقال تعالى : ﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ [الفتح: ٢٧] ، فأخبر أنه كان يعلم بفتح مكّة قبل وقوعه . وقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [لقمان: ٣٤] ، وفيه دليلٌ ظاهرٌ بأنّه يعلم ما في الغد ، إذ لولم يعلمه لما عاب على المخلوق ما هومتصّف به نفسه ، تعالى الله عن ذلك . وقال تعالى : ﴿ قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٣] ، وقال جلّ ذكره ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [الحج: ٧٠] .

ومن الآيات الصريحة أيضاً ، قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠] أي : إنّ الله يعلم مصير هؤلاء الخلق في المستقبل ، وأنّه سيكون منهم سكّان الجنة ، كما فسّره بعض السلف[٢] .

وقال تعالى : ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ، وقال أيضاً : ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا

---

(١) انظر : تفسير الطبري (١٤/ ٢٠-٢٥) عند تفسير هذه الآية .

(٢) انظر : تفسير ابن كثير (١/ ٧٤) عند تفسيره لهذه الآية .

خَلْفَهُمْ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴾ [الحج: ٧٦] ، والمراد من ذلك ، كما فسّره غير واحد من السلف ، أنّ الله يعلم ما كان وما هوكائن ، لا يخفى عليه خافية[١] .

وقال تعالى عن أهل النار : ﴿ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا۟ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [الأنعام: ٢٨] ، وفي هذا دليل على أنّه جلّ ذكره يعلم ما لا يكون لوكان كيف يكون .

وقال : ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩١] ، وفي هذا دليل على أنّه جلّ ذكره يعلم ما لا يمكن أن يكون لوكان كيف يكون .

قال الدارمي بعد سياقه بعض الآيات الواردة في علم الله : « وما أشبه هذا من كتاب الله كثير ، ولولم يكن منها في كتاب الله إلا حرف واحد لاكتفي به حجة بالغة ، فكيف والكتاب كله ينطق بنصّه ، يستغنى فيه بالتنزيل على التفسير ، وتعرفه العامة والخاصة ؟ »[٢] .

وبجانب هذه الآيات ، فهناك العديد من أسماء الله تعالى وصفاته الواردة في القرآن متعلّقة بالعلم ، كلها تدلّ على إحاطة علمه لجميع الخلق ، منها : (العليم) و(الخبير) و(اللطيف) و(الباطن) ، و(السميع) و(البصير) و(علّام الغيوب) و(عالم الغيب) و(عالم الغيب والشهادة) ، ووُصف بأنّه (يعلم السرّ وأخفى) وأنّه (بكل شيء

---

(١) انظر : تفسير الطبري (٣/ ٧) ، عند تفسير آية ٢٥٥ من سورة البقرة .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٣٤) .

عليم) وغير ذلك من الصفات الكثيرة .

ومن السنة ، حديث جبريل المتفق عليه ، وهوأوّل حديث في صحيح مسلم ، وفيه القصّة المشهورة من تبرؤ ابن عمر من الذين أنكروا علم الله وقدره[١] .

وكذلك حديث عمران بن حصين مرفوعاً : « قَالَ رَجُلٌ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُعْرَفُ أَهْلُ الْجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ ؟ قَالَ : نَعَمْ . قَالَ : فَلِمَ يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ ؟ قَالَ : كُلٌّ يَعْمَلُ لِمَا خُلِقَ لَهُ أَوْ لِمَا يُسِّرَ لَهُ »[٢] .

وفي مسلم عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ الدِّيلِيِّ قَالَ : قَالَ لِي عِمْرَانُ بْنُ الْحُصَيْنِ رضي الله عنه : « أَرَأَيْتَ مَا يَعْمَلُ النَّاسُ الْيَوْمَ ، ويَكْدَحُونَ فِيهِ ، أَشَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى عَلَيْهِمْ مِنْ قَدَرِ مَا سَبَقَ ، أَوْ فِيمَا يُسْتَقْبَلُونَ بِهِ مِمَّا أَتَاهُمْ بِهِ نَبِيُّهُمْ وَثَبَتَتِ الْحُجَّةُ عَلَيْهِمْ ؟ » . فَقُلْتُ : « بَلْ شَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى عَلَيْهِمْ » . قَالَ : فَقَالَ : « أَفَلا يَكُونُ ظُلْمًا ؟ » ، قَالَ : فَفَزِعْتُ مِنْ ذَلِكَ فَزَعًا شَدِيدًا وَقُلْتُ : « كُلُّ شَيْءٍ خَلْقُ اللَّهِ وَمِلْكُ يَدِهِ فَلا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ » . فَقَالَ لِي : « يَرْحَمُكَ اللَّهُ إِنِّي لَمْ أُرِدْ بِمَا سَأَلْتُكَ إِلا لأَحْزِرَ عَقْلَكَ . إِنَّ رَجُلَيْنِ مِنْ مُزَيْنَةَ أَتَيَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالا : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ مَا يَعْمَلُ النَّاسُ الْيَوْمَ وَيَكْدَحُونَ فِيهِ ، أَشَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى فِيهِمْ مِنْ قَدَرٍ قَدْ سَبَقَ

---

(١) انظر : صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب : الإيمان والإسلام والإحسان (١٠١/١ ، حديث ١) .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب القدر ، باب جفّ القلم على علم الله (٤٩١/١١ ، حديث ٦٥٩٦) ، ومسلم في القدر ، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمّه (٤١٤/١٦ ، حديث ٦٦٧٩) .

أَوْ فِيمَا يُسْتَقْبَلُونَ بِهِ مِمَّا أَتَاهُمْ بِهِ نَبِيُّهُمْ وَثَبَتَتِ الْحُجَّةُ عَلَيْهِمْ . فَقَالَ : لا بَلْ شَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى فِيهِمْ وَتَصْدِيقُ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ [الشمس: ٧-٨] »[١] .

وغيرها من الأحاديث الكثيرة المتواترة[٢] التي تدلّ دلالة واضحة على سبق علم الله تعالى وأنّه جل وعلا لا يخفى عليه خافية فيما مضى وما سيكون .

ولقد أجمع جميع أهل السنة والجماعة - بل وجميع الفرق الإسلامية المتأخرة ، من المعتزلة والصوفية والأشاعرة والماتريدية والمرجئة ، ناهيك عن أكثر فرق أهل الكتاب - على أنّ الله عزّ وجلّ يعلم ما كان وما يكون .

قال إسماعيل بن يحيى المزني : « فالخلق عاملون بسابق علمه ، ونافذون لما خلقهم له من خير وشرّ »[٣] ، وقال ابن خزيمة في كتاب التوحيد : « باب ذكر إثبات العلم لله جل وعلا ، تباركت أسماؤه وجل ثناؤه ، بالوحي المنزّل على النبي المصطفى ﷺ الذي يقرأ في المحاريب

---

(١) رواه مسلم في كتاب القدر ، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه (١٦/ ٤١٤ ، حديث ٦٦٨١) .

(٢) لقد عدّ السيوطي في (قطف الأزهار المتناثرة) حديث ابن مسعود « إنّ أحدكم ليعمل بعلم أهل الجنة . . . » من الأحاديث المتواترة ، كما عدّ حديث الميثاق والذي فيه أنّ الله قبض قبضتين وقال : « هؤلاء في الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء في النار ولا أبالي . . . » ، وكلا الحديثين يدلان على علم الله السابق . انظر : قطف الأزهار المتناثرة (ص ١٥٩ و١٨٥) .

(٣) شرح السنة (ص ٧٦) .

والكتاتيب من العلم الذي هومن علم العام ، لا بنقل الأخبار التي هي من نقل علم الخاص ، ضدّ قول الجهمية المعطّلة الذين لا يؤمنون بكتاب الله ، ويحرّفون الكلم عن مواضعه ، تشابهاً باليهود ، ينكرون أنّ لله علماً[1] ، يزعمون أنهم يقولون إنّ الله هوالعالم ، وينكرون أنّ لله علماً مضافاً إليه من صفات الذات »[2] ، وقال البربهاري : « والإيمان بأنّ الله قد علم ما كان من أول الدهر ، وما لم يكن ، وما هوكائن أحصاه وعدّه عدًّا ، ومن قال : إنّه لا علم إلا ما كان وما هوكائن فقد كفر بالله العظيم . . . قد علم الله ما العباد عاملون ، وإلى ما هم صائرون ، لا يخرجون من علم الله ولا يكون في الأرضين والسموات إلا ما علم الله تعالى »[3] ، وقال ابن بطة العكبري : « ثمّ من بعد ذلك الإيمان بالقدر خيره وشرّه ، حلوه ومرّه ، قليله وكثيره ، مقدور واقع من الله عزّ وجلّ على العباد ، في الوقت الذي أراد أن يقع ، لا يتقدم الوقت ولا يتأخر ، على ما سبق بذلك علم الله . . . »[4] ، وقال ابن أبي زمنين : « ومن قول أهل السنة أنّ المقادير كلها خيرها وشرها حلوها ومرها من الله عزّ وجلّ ، فإنّه خلق الخلق وقد علم ما يعملون وما إليه يصيرون . . . »[5] ، وقال الصابوني : « ويعتقدون ويشهدون أنّ الله عزّ وجل أجّل لكل

---

(١) في الأصل : علماء ، وما أثبته موافقاً للمعنى .

(٢) كتاب التوحيد (١/ ٢٢) .

(٣) شرح السنة (ص ٣٧-٣٩) .

(٤) الشرح والإبانة (ص ٢١٥) .

(٥) أصول السنة (ص ١٩٧) .

مخلوق أجلًا ، وأن نفساً لن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلًا ، وإذا انقضى أجل المرء فليس إلا الموت ، وليس له عنه فوت »[١] .

ومن الأدلة العقلية على علم الله تعالى ما أورده الدارمي حيث قال : « فيقال لمن ردّ ما ذكرنا من كتاب الله وهذه الأخبار ولم يقرّ بعلم سابقٍ : أرأيت الله يعلم أنّ الساعة آتية ؟ فإن قال : لا ، فقد فارق قوله وكفر بما أنزل على نبيّه ﷺ وكذّب بالبعث ، وأخبرك أنّه نفسه لا يؤمن بقيام الساعة . وإن قال : يعلم الله أنّ الساعة آتية ، فقد أقرّ بكل علم شاء أوأبى ، ويقال أيضاً : أعَلِم الله قبل أن يخلق الخلق أنّه خالقهم ؟ فإن قال : لا ، فقد كفر بالله العظيم ، وإن قال : بلى ، فقد أقرّ بالعلم السابق وانتقض عليه مذهبه في ردّ علم الله ، وهومنتقض عليه على زعمه »[٢] .

ومن الفطرة ، فمن البدهي أنّ الذي خلقنا وخلق جميع الخلق يعلم ما نحن عليه وما نحن فاعلوه ، لذلك قال الله جل ذكره ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الملك: ١٤] ، وهذا استفهام إنكاريّ ، بمعنى : كيف لا يعلم الله جميع الأمور وهوالخالق لها ؟

فقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة أنّ الله تعالى يعلم ما كان وما سيكون ، ولا تخفى عليه خافية .



(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص ١٠٩) .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٥٣-١٥٤) .

المبحث الثاني

الردّ على أدلة جهم بن صفوان في هذه المسألة

ممّا سبق ، نستخلص أنّ الجهم استدلّ لرأيه هذا بأدلة عقلية ونقلية .

فأمّا أدلته العقلية ، فكلّها تدور حول أصله الفاسد من أنّ إثبات الصفات يستلزم التشبيه ، وكذلك لوازم قوله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام(١) ، فإنكاره لهذه الصفة مبنيّ على قوله في هاتين المسألتين . وقد سبق أن بيّنت أقواله في المسألتين في مبحثٍ سابقٍ ، وقول أهل السنة فيهما ، ورددت على أدلة نفاة الصفات(٢) .

وأمّا دليله النقليّ ، فقد استدلّ بقوله تعالى : ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ﴾ [محمد: ٣١] ونحوها من الآيات(٣) .

ولقد أجاد ابن حزم في الردّ على هذا الاستدلال ، حيث قال : « ومعنى كلّ ما جاء في القرآن من الآيات التي ذكروا ، هوما نبيّنه إن شاء الله تعالى بحوله عزّ وجلّ وقدرته ، وهوأنّه لما أخبرنا الله عزّ وجلّ بأنّ أهل النار لوردّوا لعادوا لما نهوا عنه ، وأخبرنا عزّ وجلّ أنّه يعلم متى تقوم الساعة ، وأخبرنا بما يقول أهل الجنة وأهل النار قبل أن يقولا ، وسائر ما في القرآن

---

(١) انظر : الوافي بالوفيات للصفدي (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٢) انظر : (ص ٤٨٥) وما بعدها .

(٣) ولقد تتبعّت هذه الآيات في القرآن ، فوجدتها عشر آيات مع آية سورة محمد ، وهاكم مواضع هذه الآيات : (سورة البقرة ، ١٤٣) ، و(سورة آل عمران ، ١٤٢ و١٦٦) ، و(سورة المائدة ، ٩٤) ، (سورة التوبة ، ١٦) ، و(سورة سبأ ، ٢١) ،و(سورة الحديد ، ٢٥) ، و(سورة العنكبوت ، ٣ و١١) .

من الأخبار الصادقة عمّا لم يكن بعد ، علمنا بذلك أنّ علمه تعالى بالأشياء كلها متقدّم لوجودها ولكونها ضرورة ، وعلمنا أنّ كلامه عز وجلّ لا يتناقض ولا يتدافع ، وأنّ المراد بقول الله تعالى ﴿ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ﴾ ، وسائر ما في القرآن من مثل هذا إنّما هوعلى ظاهره دون تكلّف وتأويل ، بل هي على المعهود بيننا ، كقوله تعالى : ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ [طه: ٤٤] ، إنّما هذا على حسب إدراك المخاطب ، ومعنى ذلك : حتى نعلم من يجاهد منكم مجاهداً ، ونعلم من يصير منكم صابراً ، وهذا لا يكون إلا في حين جهادهم وحين صبرهم ، وأمّا قبل أن يجاهدوا ويصبروا فإنما عَلِمَهم غير مجاهدين وغير صابرين ، وأنّهم سيجاهدون ويصبرون ، فإذا جاهدوا علمهم حينئذ مجاهدين ، وإنّما الزمان في كل هذا للمعلوم ، وأمّا علمه تعالى ففي غير زمان ، وليس ههنا تبدّل علم ، وإنما يتبدّل المعلوم فقط ، والعلم في كل ذلك لم يزل غير مبدّل »(١) .

وقال الطبري عند تفسير إحدى هذه الآيات : « والله عالم بذلك منهم - يعني من يؤمن ومن لا يؤمن - قبل الاختبار ، وفي حال الاختبار ، وبعد الاختبار ، ولكن معنى ذلك : وليظهرنّ الله صدْق الصادق منهم في قيله آمنّا بالله من كذِب الكاذب منهم بابتلائه إياه بعدوّه »(٢) . وقال ابن كثير : « وليس في تقدّم علم الله تعالى بما هوكائن أنّه سيكون شكّ ولا ريب ، فالمراد : حتى نعلم وقوعه ، ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه في مثل

---

(١) الفصل (٣/٢٩٧-٢٩٨) .

(٢) تفسير الطبري (٢٠/١٢٩) ، عند تفسير الآية الثالثة من سورة العنكبوت .

هذا : (إلا لنعلم) : أي لنرى »[١] . فيقال : إنّ معنى هذه الآيات أنّ الله يريد أن يعلم علماً يثاب ويعاقب عليه ، لا علماً قبل وقوع الفعل ممّا لوأثاب أوعاقب عليه لكان ظلماً .

ولقد قال الله تعالى في قوم أنكروا بعض علم الله تعالى ﴿ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَٰكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ * وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [فصلت: ٢٢-٢٣] ، فما عسى يكون حال جهم هذا ، الذي أنكر سابق علم الله تعالى بالكلية ؟ قال الإمام أحمد : « إذا قال الرجل : العلم مخلوق ، فهوكافر ، لأنّه يزعم أنّه لم يكن له علم حتى خلقه »[٢] . وسئل الإمام أحمد عن رجل يقول بالقدر ، أكافر هو؟ فأجاب : « إذا جحد العلم ، فقال : إنّ الله لم يكن عالماً حتى خلق علماً فعلم ، فجحد العلم ، فهوكافر »[٣] . وعن الربيع بن سليمان قال « قال حفص الفرد : علم الله مخلوق . فقال الشافعي : كفرت بالله العظيم »[٤] . وهذا كلّه قول جهم سواءً بسواءٍ .

وقال الدارمي ، بعد ذكره لقول جهم في هذه المسألة : « فردّ على جهم بعض العلماء قوله هذا ، وقالوا له : كفرت بها يا عدوالله من ثلاثة أوجه :

---

(١) تفسير ابن كثير (٤/ ١٩٠) ، عند تفسيره آية سورة محمد .

(٢) كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (ص ١٠٢) .

(٣) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٣/ ٤٥٠) .

(٤) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٣/ ٤٥٠) .

وجه أنك نفيت عن الله العلم السابق في نفسه قبل حدوث الخلق وأعمالهم .

والوجه الثاني : أنّك استجهلت المسيح أنه وصف ربه بما لا يوصف بأن له خفايا علم في نفسه إذ يقول له : ﴿ وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ ﴾ [المائدة: ١١٦]

والوجه الثالث : أنّك طعنت به على محمد ﷺ إذ جاء به مصدّقاً لعيسى ، فأفحم جهماً »(١) .

وهذا القول انفردت به الجهمية من بين سائر الفرق الإسلامية ، إلا ما ورد عن القدرية القدماء ، وعن بعض الأفراد من المنتسبين للإسلام(٢) .

فنجد مثلًا أنّه وافقه على قوله هذا هشام بن الحكم ، ومحمد بن عبد الله ابن مسرة ،كما نبّه على ذلك غير واحد من أهل العلم(٣) .

فأمّا محمد هذا ، فهوابن عبد الله بن مسرّة الجيلي ، الأندلسي ، من المتفلسفة ، وكان من دعاة الإسماعيلية ، واتهّم بالزندقة(٤) .

وأمّا هشام هذا ، فكان من غلاة الرافضة المجسّمة ، وكان يقول بالطفرة ، وحكى عنه الأشعري أنه كان يقول : « إنّه محال أن يكون الله عالماً في نفسه

---

(١) الردّ على الجهمية (ص ١٣١ - ١٣٢)

(٢) هذا ، ومن المعلوم أنّ الكرامية قالوا في جميع الصفات الاختيارية إنّ الله جل وعلا لم يكن متصفاً بها قبل فعلها ثم اتصف بها ، وهذا القول فيه وجه شبهٍ مع قول الجهم بن صفوان في علم الله ، إلا أنّني لم أر من نسب إليهم إنكار العلم الإلهي ، والله أعلم .

(٣) انظر على سبيل المثال : المقالات للأشعري (ص ٣٧) ، والفصل لابن حزم (٢/ ٢٩٣) .

(٤) انظر : الأعلام للزركلي (٧/ ٩٥) .

ليس بجاهل ولكنه إنّما يعلم الأشياء إذا قدّرها وأرادها ، فأما قبل أن يقدرها ويريدها فمحال أن يعلمها لا لأنه ليس بعالم ولكن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدرّه ويثبته بالتقدير »[١] .

وبيّن الدارمي تشابه قول جهم بقول بعض المعتزلة فقال : « وهذا المذهب الذي ادعوه في علم الله قد وافقهم على بعضه بعض المعتزلة ، لأنّه لا يبقى مذهب الفريقين جميعاً إلا بردّ علم الله ، فكفى به ضلالًا »[٢] .

ومن الغرائب أنّ أكثر القدرية اضطروا إلى إثبات علم الله تعالى ، مع نفيهم القدرة الإلهية[٣] . ولكن الجبرية - وعلى رأسهم الجهم بن صفوان - أنكروا علم الله السابق وأثبتوا القدرة الإلهية !



---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٣٧) .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٣٩)

(٣) فقد سأل عمرُ بن عبد العزيز غيلانَ عن علم الله ، فأجاب غيلان : « سبحان الله! فقد علم الله كلّ نفس ما هي عاملة وإلى ما هي صائرة » ، فقال عمر : « والذي نفسي بيده ، لوقلت غير هذا ، لضربت عنقك » (السنة لعبد الله بن أحمد ، ٢/ ٣٨٦) . ولذلك قال عمر بن عبد العزيز : « من أقرّ بالعلم خُصم » (الردّ على الجهمية للدارمي ، ص ١١٨) .

الفصل الثاني

مقالاته في الملائكة

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها



المبحث الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

إنّ الإيمان بالملائكة أمرٌ مجمعٌ عليه بين المسلمين وأهل الكتب - بل وبعض الديانات الوثنية كذلك - مع اختلاف بينهم في بعض مسائله[١] .

إلا أن جهماً ، انطلاقاً من مبدئه في إنكار النصوص وعدم الإيمان بها إلا في الأمور المحسوسات ، أنكر وجود بعض الملائكة . قال الملطي : « وأنكر جهم أن ملك الموت يقبض الأرواح »[٢] . وقال : « وأنكر جهم . . . منكراً ونكيراً . »[٣] . وقال : « وأنكر جهم ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴾ [الانفطار: ١٠-١١] »[٤] . وقال الملطي عن بعض الجهمية « ومنهم صنف . . . أنكروا الكرام الكاتبين ، أن يكون الله عز وجل يجعل على عباده حفظة يحفظون أعمالهم ، وأنكروا . . . منكراً ونكيراً . . . وأنكروا أن يكون ملك الموت يقبض الأرواح ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً »[٥] .

---

(١) انظر : معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين ، للعقيل (ص ٢٣٩-٣١٥) .

(٢) التنبيه والردّ (ص ١١٧) . ويلاحظ أنّ جهماً أنكر وظيفة ملك الموت ، ولم يصرّح بإنكار وجوده ، بخلاف إنكاره لبقية الملائكة ، ولكن إنكار وظيفة ملك الموت فيه إنكار للنصوص الصريحة في ذكره ، وإشارة منه إلى عدم وجوده ، والله أعلم .

(٣) نفس المصدر (ص ١١٨) .

(٤) نفس المصدر (ص ١٠٧) .

(٥) نفس المصدر (ص ٩٧) .

ولم أجد من المتقدمين والمتأخرين من نصّ على مقالته هذه سوى الملطي ، فالله أعلم[١] .

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام : هل أنكر جهم الإيمان بالملائكة بالكلية ، أم أنّه أنكر وجود هذه الملائكة فحسب ؟

ذهب بعض الباحثين[٢] إلى أنّ جهماً أثبت وجود الملائكة ، ذلك لأنّه أثر عن الجهمية قولهم : « إنّ الإيمان هوالمعرفة بالله ورسوله . . . وزعموا أنّ إيمانهم كإيمان جبريل والملائكة والنبيين »[٣] . فيظهر من هذا النصّ أنّ بعض الجهمية أثبتوا وجود بعض الملائكة .

ولكن قد يقال في الردّ على هذا الاستنباط إنّ جهماً نفسه لم يصرّح بعقيدته في الملائكة ، وتصريح بعض الجهمية المتأخرين لا يستلزم أنّ هذا قول جهم نفسه كما لا يخفى . ثم إنّ جهماً أنكر ما عُلم من الدين بالضرورة وثبت بأدلة الكتاب ، كإنكار الكرام الكاتبين ، وملك الموت . فإذا أنكر هؤلاء الذين ورد ذكرهم في القرآن ، فما باله لا ينكر بقية الملائكة ؟

فمقالته هذه في الحقيقة ليست إيماناً بالملائكة ، بل هي تستّرٌ توصل إلى إنكار وجودهم وجحد حقيقتهم ، وتكذيبٌ منه لهذا الركن من أركان

---

(١) وممّا يؤيّد أنّه فعلًا أنكر وجود الملائكة ، تأثّره بالسمنية الذين ينكرون جميع العلوم إلا ما ثبت بالحسّ ، فإنكار الملائكة يكون تبعاً لهذا المبدأ ، لأنّه من الأمور الغيبية التي لا يمكن إثباتها إلا عن طريق الوحي .

(٢) منهم العسلي في رسالته المتعلقة بالجهم (ص ١٢٣) ، ووافقه عليه د ./ العقيل في كتابه عن الملائكة (ص ٢٤٣) .

(٣) عقائد الثلاث والسبعين فرقة لأبي محمد اليمني (١/ ٢٧٣) .

الإيمان ، والله أعلم .

ولقد تلقّى جهم هذه المقالة عن الفلاسفة ؛ إذ إنّ جميع ديانات العالم ، سواء من أهل الكتاب أوالهندوس أوالبوذيين ، كلّهم يؤمنون بوجود الملائكة (مع اختلاف شديد فيما بينهم في أعمالهم وطبائعهم)(١) . ولكن الفلاسفة هم الذين أنكروا حقيقة الملائكة ، فقالوا إنّ الملائكة المقرّبين هي العقول المجرّدة التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيّز ولا تتصرّف في الأجسام ، وإنّ ما أخبر به الرسول ﷺ عن هذه الأمور الغيبية إنّما هوتخيّل وأمثال مضروبة ، لا أنّه أخبار عن الحقائق على ما هي عليه فليس في الحقيقة ذات منفصلة لهم ، تصعد وتنزل وتخاطب وتعبد ، بل وجودهم وجود ذهني لا وجود حقيقي(٢) .

قال ابن أبي العزّ ، بعد سياقه الأركان الستة للإيمان : « وأمّا أعداؤهم - يقصد أعداء أهل السنة - ومن سلك سبيلهم من الفلاسفة وأهل البدع ، فهم متفاوتون في جحدها وإنكارها ، وأعظم الناس لها إنكاراً الفلاسفة المسمّون عند من يعظّمهم بالحكماء ، فإنّ من علم حقيقة قولهم علم أنّهم لم يؤمنوا بالله ولا رسله ولا كتبه ولا ملائكته ولا باليوم الآخر » إلى أن قال في عقيدهم في الملائكة أنّهم تخيّل وأمثال « . . . وليس في الخارج ذات منفصلة تصعد وتنزل وتذهب وتجيء وترى وتخاطب الرسل ، وإنّما

---

(١) انظر : معتقد فرق المسلمين للعقل (ص ٣١٠-٣٢١) .

(٢) انظر : تهافت الفلاسفة للغزالي (ص ٢٢٦) ، وشرح الطحاوية (ص ٢٩٨) ومعتقد فرق المسلمين للعقيل (ص ٣٢٠-٣٢١) .

ذلك عندهم أمور ذهنية لا وجود لها في الأعيان »[١] .

ولم أجد أحداً من المنتسبين إلى الإسلام أنكر وجود الملائكة صراحة[٢] .



(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٢٩٨) .

(٢) ورد نصّ غريب في (المحصّل) للرازي أنّه قال عن الملائكة : « والفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها » (ص ٣٢٥) ، ولكنّني - بعد طول البحث - لم أجد أحداً نصّ على ذلك ، لا من المعتزلة ولا من غيرهم ، والمشهور عنهم خلاف ذلك ، والله أعلم .

المبحث الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

بما أنّ الإيمان بالملائكة من الأمور الغيبية التي لا مجال للعقل فيها ، ليس علينا في الردّ على عقائد الجهم في هذا الباب إلا أن نسوق الأدلة الدالة على ذلك من الكتاب والسنة .

وقد ورد ذكر ملك الموت في القرآن ، حيث قال تعالى ﴿ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ [السجدة: ١١] .

وورد ذكره في الأحاديث كذلك ، منها ما هومتفق عليه ، مثل حديث أَبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه مرفوعاً : قَالَ : أُرْسِلَ مَلَكُ الْمَوْتِ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلام ، فَلَمَّا جَاءَهُ صَكَّهُ .

فَرَجَعَ إِلَى رَبِّهِ فَقَالَ : « أَرْسَلْتَنِي إِلَى عَبْدٍ لا يُرِيدُ الْمَوْتَ » .

فَرَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِ عَيْنَهُ وَقَالَ : « ارْجِعْ فَقُلْ لَهُ : يَضَعُ يَدَهُ عَلَى مَتْنِ ثَوْرٍ ، فَلَهُ بِكُلِّ مَا غَطَّتْ بِهِ يَدُهُ بِكُلِّ شَعْرَةٍ سَنَةٌ » .

قَال : « أَيْ رَبِّ ثُمَّ مَاذَا ؟ »

قَالَ : « ثُمَّ الْمَوْتُ »

قَالَ : « فَالآنَ ! » فَسَأَلَ اللَّهَ أَنْ يُدْنِيَهُ مِنَ الأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ رَمْيَةً بِحَجَرٍ .

قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « فَلَوْ كُنْتُ ثَمَّ لأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ ، إِلَى جَانِبِ الطَّرِيقِ ، عِنْدَ الْكَثِيبِ الأَحْمَرِ »[١] .

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز ، باب من أحبّ الدفن في الأرض المقدسة أونحوها (٣/ ٢٤٥ ، حديث ١٣٣٩) ، ومسلم في كتاب الفضائل ، باب من فضائل موسى (١٥/ ١٢٥ ، حديث ٦١٠٠) .

وورد ذكر منكر ونكير في بعض الأحاديث الصحيحة ، منها حديث أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ (أَوْ قَالَ : أَحَدُكُمْ) ، أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ ، يُقَالُ لأَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَالآخَرُ النَّكِيرُ .

فَيَقُولانِ : مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ ؟

فَيَقُولُ مَا كَانَ يَقُولُ : هُوَ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ ، أَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ .

فَيَقُولانِ : قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ هَذَا . ثُمَّ يُفْسَحُ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعُونَ ذِرَاعًا فِي سَبْعِينَ ، ثُمَّ يُنَوَّرُ لَهُ فِيهِ ، ثُمَّ يُقَالُ لَهُ : نَمْ .

فَيَقُولُ : أَرْجِعُ إِلَى أَهْلِي فَأُخْبِرُهُمْ .

فَيَقُولانِ : نَمْ كَنَوْمَةِ الْعَرُوسِ الَّذِي لا يُوقِظُهُ إِلا أَحَبُّ أَهْلِهِ إِلَيْه ، حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ .

وَإِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ : سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ فَقُلْتُ مِثْلَهُ ، لا أَدْرِي .

فَيَقُولانِ قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ ذَلِكَ ، فَيُقَالُ لِلأَرْضِ الْتَئِمِي عَلَيْهِ ، فَتَلْتَئِمُ عَلَيْهِ فَتَخْتَلِفُ فِيهَا أَضْلاعُهُ ، فَلا يَزَالُ فِيهَا مُعَذَّبًا حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ »(١) .

والأحاديث الواردة في سؤال الميّت في قبره رويت من طرق كثيرة ، حتى عدّها السيوطي في (قطف الأزهار) من الأحاديث المتواترة ، وذكر اثنين وعشرين صحابياً رووا هذا الحديث(٢) .

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الجنائز ، باب ما جاء في عذاب القبر (٣/ ٣٧٤ ، حديث ١٠٧١) وقال حديث حسن غريب ، وابن حبان في صحيحه (٧/ ٣٨٦ ، حديث ٣١١٧ مع ترتيب ابن بلبان) ، وقال الألباني في تخريج المشكاة (حديث ١٣٠) : سنده حسن وهوعلى شرط مسلم .

(٢) قطف الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة (ص ٢٩٦) .

لذلك قال الطحاوي في عقيدته : « ونؤمن بـ . . . سؤال منكر ونكير في قبره عن ربه ودينه ونبيه على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة »[١] ، ثم قال شارحه ابن أبي العزّ الحنفي : « وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان كذلك أهلًا وسؤال الملكين ، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به ، ولا نتكلم في كيفيته ، إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته لكونه لا عهد له به في هذه الدار ، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول ، ولكنه قد يأتي بما تحار فيه العقول »[٢] .

وقال الطحاوي أيضاً : « ونؤمن بالملائكة »[٣] ، وقال : « ونؤمن بالكرام الكاتبين ، فإنّ الله قد جعلهم علينا حافظين ، ونؤمن بملك الموت الموكل بقبض أرواح العالمين »[٤] ، وقال البربهاري أنّ من أصول الإيمان : « الإيمان بـ . . . منكر ونكير »[٥] ، وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بالحفظة الذين يكتبون أعمال العباد »[٦] ، وقال : « وأهل السنة يؤمنون بأنّ ملك الموت يقبض الأنفس »[٧] .

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٣٩٦) .

(٢) نفس المصدر (ص ٣٩٩) .

(٣) نفس المصدر (ص ٢٩٧) .

(٤) نفس المصدر (ص ٣٩٠) .

(٥) شرح السنة (ص ٢٩-٣٠) .

(٦) أصول السنة (ص ١٤٥) .

(٧) نفس المصدر (ص ١٤٨) .

ولقد كفّر الله تعالى اليهود لمّا أعلنوا عداوتهم لجبريل عليه السلام ، هذا مع أنّهم آمنوا بوجوده وأثبتوا أنّه ملَك من الملائكة[١] ، فقال تعالى ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٩٨] فكيف بجهم هذا ، الذي أنكر وجود بعض الملائكة المقرّبين ، إن لم نقل إنّه أنكرهم جميعاً ؟



(١) نقل الحافظ ابن كثير الإجماع على أنّ هذه الآية نزلت في اليهود لمّا أعلنوا عداوتهم لجبريل . انظر : تفسير ابن كثير عند هذه الآية (١/١٣٨) .

الفصل الثالث

مقالاته في الجنة والنار

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقـد هذه المقالة والردّ عـليها



المبحث الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

مقالة جهم في هذا الباب مقالة مشهورة ، فقد تواترت نقولات علماء السلف عنه في هذا الباب ، حتى صارت هذه المقالة علماً عليه ، حيث لم يقل بها أحد من المنتسبين للإسلام إلا النزر اليسير منهم ، على رأسهم الجهم بن صفوان .

قال ابن أبي شيبة : « ذكروا أنّ الجهمية يقولون . . . إنّه - يعني الله عزّ وجلّ - لا يتخلص من خلقه ولا يتخلص الخلق منه إلا أن يفنيهم فلا يبقى من خلقه شيء ، وهو مع الآخر فالآخر من خلقه ممتزج به ، فإذا أفنى خلقه تخلص منهم وتخلصوا منه »[1] . وقال الإمام أحمد « فزعموا أنّ الله هوقبل الخلق ، فصدقوا . وقالوا : يكون الآخر بعد الخلق ؛ فلا يبقى شيء ولا أرض ولا جنّة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش ولا كرسي ، وزعموا أنّ شيئاً مع الله لا يكون ، هوالآخر كما كان ، فأضلوا بهذا بشراً كثيراً »[2] . ونقل أبوالحسن الأشعري هذه المقالة في مواضع كثيرة من كتابه (المقالات) ، منها قوله : « الذي تفرد به جهم القول بأن الجنة والنار تبيدان وتفنيان . . . إلخ »[3] ، وقال أيضاً : « واختلفت المرجئة في تخليد الله الكفار على مقالتين : فقالت الفرقة الأولى منهم ، وهم أصحاب جهم بن صفوان : الجنة والنار تفنيان وتبيدان ، ويفنى

---

(١) كتاب العرش وما روي فيه (ص ٤٩) .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٣٦) .

(٣) مقالات الإسلاميين (ص ٢٧٩) .

أهلهما حتى يكون الله موجوداً لا شيء معه ، كما كان موجوداً لا شيء معه ، وأنّه لا يجوز أن يخلّد الله أهل الجنة في الجنة ، وأهل النار في النار . وهذا ردّ ما اتفق المسلمون عليه ونقلوه نصّاً ، وقال المسلمون كلّهم إلا جهماً إنّ الله يخلّد أهل الجنة في الجنّة ويخلّد الكفّار في النار »[١] ، وقال أيضاً : « واختلفوا أيضاً هل لأفعال الله سبحانه آخر أم لا آخر لها ، على مقالتين . فقال جهم بن صفوان : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخر ، وأنّ الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما ، حتى يكون الله سبحانه وتعالى آخراً لا شيء معه ، كما كان أولًا لا شيء معه .

وقال أهل الإسلام جميعاً : ليس للجنة والنار آخر وأنهما لا تزالان باقيان . . . إلخ »[٢] ، وقال : « أجمع أهل الإسلام جميعاً إلا الجهم أن نعيم الجنة دائم لا انقطاع له ، وكذلك عذاب الكفار في النار . وقال جهم ابن صفوان إن الجنة والنار تفنيان وتبيدان ، ويفنى من فيهما حتى لا يبقى إلا الله وحده كما كان وحده لا شيء معه »[٣] ، وقال : « وزعم الجهم ابن صفوان أن معنى « الآخر » أنّه لا يزال كائناً موجوداً ولا شيء سواه ولا موجود غيره ، وأنّ الجنة والنار تفنيان ويبيد من فيهما ويفنى »[٤] .

وقال الملطي : « وأنكر جهم أن الله جلّ اسمه خلق الجنة والنار »[٥] ،

---

(١) نفس المصدر (ص ١٤٩) .

(٢) نفس المصدر (ص ١٦٤) .

(٣) نفس المصدر (ص ٤٧٤) .

(٤) نفس المصدر (ص ٥٤٢) .

(٥) التنبيه والردّ (ص ١٣٧) .

وقال : « وزعم جهم أنّ الجنة والنار تفنيان بعد خلقهما فيخرج أهل الطاعة من الجنة بعد دخولهم ويخرج أهل النار بعد دخولهم ، وأن أهل الجنة إذا دخلوها لبثوا فيها دهراً طويلًا فتبيد الجنة وأهلها ، ويبيد نعيمها ، وتهلك النار ويبيد عذابها . وأخذ ذلك من قوله عز وجل ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣] ، فشكّك الناس ولبّس الجاهل تأويل القرآن من غير تأويله . وقد أكذبه الله بكتابه والمأثور عن النبي ﷺ »[1] .

وقال عبد القاهر البغدادي : « الجهمية : أتباع جهم بن صفوان الذي . . . زعم أنّ الجنة والنار تبيدان وتفنيان »[2] . وقال عبد القادر الجيلاني إنّه تفرّد بقوله « إنّ الجنة والنار تفنيان »[3] .

وقال ابن حزم : « اتفقت فرق الأمة كلها على أنّه لا فناء للجنة ولا لنعيمها ولا للنار ولا لعذابها ، إلا جهم بن صفوان ، وأبا الهذيل العلّاف وقوماً من الروافض . فأما جهم فقال : إن الجنة والنار يفنيان ويفنى أهلهما . . .و. . .احتجّ بقول الله تعالى : ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن: ٢٨] ، وبقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص: ٨٨] . ما نعلم له حجة غير هذا أصلًا ، وكل هذا لا حجة له فيه »[4] .

وقال الشهرستاني : « ومنها قوله - يعني قول جهم - : إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، والجنة والنار يفنيان بعد دخول أهليهما فيهما ، وتلذّذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألّم أهل النار بجحيمها ، إذ لا يتصور

---

(١) نفس المصدر (ص ١٣٤) .

(٢) الفرق بين الفرق (ص ١٩٣) .

(٣) الغنية (ص ١١٨) .

(٤) الفصل (٤/١٤٥-١٤٦) .

حركات لا تتناهى آخراً ، كما لا يتصور حركات لا تتناها أولًا . وحمل قوله تعالى ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا ﴾ [آل عمران: ١٥ وغيرها] على المبالغة والتأكد دون الحقيقة في التخليد ، كما يقال : خلّد الله ملك فلان . استشهد على الانقطاع بقوله تعالى : ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود: ١٠٧] فالآية اشتملت على شريطة واستثناء ، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء »[١] .

قال المطرّزي إنّ من عقائده أنّ : « . . . الجنة والنار تفنيان »[٢] .

وقال الصفدي : « ومنها أنّه قال : إنّ حركات أهل الجنة والنار تنقطع ، ومنه أخذ أبوالهذيل وأتباعه من المعتزلة . ومنها أنّ النار والجنة تفنيان بعد دخول أهلهما إليهما ، قال : لأنّه لا يتصور حركات لا تتناهى أولًا فكذلك لا يتصور حركات لا تتناهى آخراً ، وحمل قوله تعالى : ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ [النساء: ٥٧] على المبالغة واستدلّ على الانقطاع بقوله تعالى ﴿ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ﴾ [هود: ١٠٨] ، ولوكان مؤبداً بلا انقطاع لما استثنى »[٣] .

وقال المناوي « الجنة أبدية لا تفنى والنار مثلها ، وزعم جهم بن صفوان أنّهما فانيتان لأنّهما حادثتان ، ولم يتابعه أحد من الإسلاميين بل كفّروه به »[٤] .

ونسب إليه هذا القول بعض المعتزلة كذلك[٥] .

---

(١) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٢) المغرب في ترتيب المعرب (١/ ١٧١) .

(٣) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٤) فيض القدير (٦/ ٣١٤) .

(٥) انظر : المحيط بالتكليف ، للقاضي عبد الجبار (ص ١١٧) .

ونستخلص من جميع هذه النقولات أنّ عقيدة الجهم بن صفوان في الجنّة والنار تدور حول ثلاثة أمور ، هي قوله :

١) بعدم وجود الجنة والنار وأنّهما لم تخلقا بعد ، ولقد نصّ على ذلك الملطي في النقل السابق

٢) بفناء حركات أهل الجنّة والنار ، كما ذكره الشهرستاني والصفدي

٣) وبفناء الجنة والنار ، وهذه المقالة نصّ عليها جميع من سبق .

ولم يذكر مقالته في عدم وجود الجنّة والنار من العلماء المتقدّمين سوى الملطي ، ولكن أشار إلى هذا القول ابن خزيمة ، فبعد سياقه لحديث « إذا مات أحدكم يعرض عليه مقعده من الجنّة والنار . . . »[(١)] قال : « وهذا الخبر يبيّن ويوضّح أنّ . . . الجنة والنار مخلوقتان ، لا كما ادعت الجهمية أنّهما لم تخلقا بعد »[(٢)] .

وقد نقل بعض الباحثين أنّ القول بفناء الجنة والنار عقيدة قديمة ، وجدت عند اليهود ، والصابئة ، والزرادشتية[(٣)] .



(١) سيأتي تخريجه في المبحث القادم .

(٢) كتاب التوحيد (٢/ ٨٨١) .

(٣) نشأة الفكر للنشار (١/ ٥١٥-٥١٩) ، و: الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٤٩٧)

المبحث الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

وسيكون الكلام في هذا المبحث في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : الأدلة على وجود الجنّة والنار .

المطلب الثاني : الأدلة على أبدية الجنّة والنار .

المطلب الثالث : الردّ على أدلة جهم في قوله بفناء الجنة والنار .

المطلب الأول

الأدلة على وجود الجنّة والنار

إنّ الأدلة الدالة على وجود الجنة والنار من الكتاب والسنة كثيرة جداً .

فمن الكتاب ، كلّ آية وردت في ذكر الجنة أوالنار بلفظ (الإعداد)[(١)] .

والإعداد : التهيء والتجهيز[(٢)] ، وهذا يدلّ دلالة واضحة أنّ الجنة والنار مخلوقتان معدّتان موجودتان الآن . وممّا ورد في ذلك من الآيات ، قوله تعالى : ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣١] ، وفي الجنة : ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ، وغير ذلك من الآيات .

ومن السنة ، حديث الإسراء والمعراج ، وفيه : « ثم انطلق بي حتى انتهى بي إلى سدرة المنتهى ، وغشيها ألوان لا أدري ما هي ، ثمّ أدخلت

---

(١) انظر : معارج القبول للحكمي (٢/ ٨٦٠) .

(٢) انظر : لسان العرب لابن منطور (٣/ ٢٨٤) ، ومفردات ألفاظ القرآن للأصبهاني (ص ٥٥١) .

الجنّة فإذا فيها حبائل اللؤلؤ وإذا ترابها المسك »[١] . ولقد عقد البخاري في صحيحه بابين بعناون : (باب ما جاء في صفة الجنة وأنّها مخلوقة) ، و: (باب ما جاء في صفة النار وأنها مخلوقة) ، وساق في هذين البابين سبعة وعشرين حديثاً مرفوعاً ، أكثرها شاركه مسلم في إخراجها . وممّا أخرجاه : حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه مرفوعاً : « إذا مات أحدكم فإنّه يعرض عليه مقعده بالغداة والعشيّ ، فإن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة ، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار »[٢] ، وكذلك حديث ابن عباس رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال : « اطلّعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء ، واطلّعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء »[٣] . وكلّ هذه الأحاديث تدلّ على وجود الجنّة والنار وأنّ الرسول ﷺ اطّلع عليهما . لذلك فقد أجمع السلف على أنّ الجنة والنار مخلوقتان قد خلقهما الله قبل خلقه الخلق .

قال أبوحنيفة : « والجنّة والنار مخلوقتان »[٤] ، وقال الإمام أحمد في

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة ، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء (١/٥٤٧ ، حديث ٣٤٩) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السموات وفرض الصلاة (٢/٣٨٤ ، حديث ٤٠٩) ، كلاهما عن أنس بن مالك .

(٢) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق ، باب ما جاء في صفة الجنة وأنّها مخلوقة (٦/٣٦٦ ، حديث ٣٢٤٠) ، ومسلم في الجنة وصفة نعيمها ، باب عرض مقعد الميّت من الجنة والنار عليه (١٧/١٩٧ ، حديث ٧١٤٠) .

(٣) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق ، باب ما جاء في صفة الجنة وأنّها مخلوقة (٦/٣٦٦ ، حديث ٣٢٤١) ، ومسلم في الذكر والدعاء ، باب أكثر أهل الجنة الفقراء (١٧/٥٦ حديث ٦٨٧٣) .

(٤) الفقه الأكبر (ص ٦٣) .

أصول السنة : « والجنة والنار مخلوقتان قد خلقتا »[١] ، وقال البربهاري : « والإيمان بأنّ الجنة والنار حق وأنّهما مخلوقتان »[٢] ، وقال ابن بطة إنّ من أصول الإيمان « الإيمان بأن الله عز وجل خلق الجنة والنار قبل خلق الخلق »[٣] ، وقال ابن خزيمة : « وهذا الخبر - يقصد حديث عرض الجنة والنار على الرجل في قبره - يبينّ ويوضّح أنّ. . .الجنة والنار مخلوقتان ، لا كما ادعت الجهمية أنّهما لم تخلقا بعد »[٤] .

ولقد عقد الآجرّي بابين في كتابه (الشريعة) في إثبات عقيدة أهل السنة في هذا الباب[٥] ، كما جعل اللالكائي في كتابه (شرح أصول الاعتقاد) باباً كاملًا في بيان الأدلة على أنّ الجنة والنار مخلوقتان[٦] .

ولم أجد أدلة جهم على ما ذهب إليه من أنّ الجنة والنار لم تخلقا بعد ، إلا ما أشار إليه الملَطي بأنّه استدلّ بقوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ ﴾ [الحديد: ٣] ، وهذا لا دليل له فيه البتّة ، إذ جميع الفرق متفّقون معه في أنّ الجنة والنار قد خلقتا بعد أن لم تكن ، وكان الله ولم يكن معه شيء ، ولكن الخلاف في وجودهما الآن ، وممّا سبق نجد أنّ الآيات والأحاديث صريحة في هذا الباب ، فلا مجال للمؤمن إلا أن يعتقد وجودهما .

---

(١) أصول السنة (ص ٨٥) .

(٢) شرح السنة (ص ٣١) .

(٣) الشرح والإبانة (ص ٢٢٩) .

(٤) كتاب التوحيد (٢/ ٨٨١) .

(٥) انظر : الشريعة (٢/ ٢١٤-٢٣١)

(٦) انظر : شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٦/ ١٢٥٦ - ١٢٦٩) .

المطلب الثاني

الأدلة على أبدية الجنّة والنار

الأدلة على أبدية الجنة والنار من الكتاب كثيرة لا تحصى إلا بصعوبة ، ويمكن تصنيفها في مجموعات ، كالآتي :

المجموعة الأولى : التصريح بـ (الخلود) في الجنة والنار ، الدال على الديمومة والبقاء .

قال الأصفهاني : « الخلود : هوتبريّ الشيء من اعتراض الفساد ، وبقاؤه على الحالة التي هوعليها »[1] .

ولقد وصف الله تعالى الجنة بهذا الوصف في تسع وثلاثين آية ، منها قوله تعالى ﴿ قُلْ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ ٱلْخُلْدِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۚ كَانَتْ لَهُمْ جَزَآءً وَمَصِيرًا ﴾ [الفرقان: ١٥] ، وقوله تعالى ﴿ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ۖ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُلُودِ ﴾ [ق: ٣٤] ، وكذلك في قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُولَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: ٨٢] ، وغير ذلك من الآيات .

وقد ورد التصريح بالخلود في النار - أعاذني الله تعالى وإيّاكم منها - في ثمان وثلاثين آية في القرآن ، منها : ﴿ ذَٰلِكَ جَزَآءُ أَعْدَآءِ ٱللَّهِ ٱلنَّارُ ۖ لَهُمْ فِيهَا دَارُ ٱلْخُلْدِ ۖ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ ﴾ [فصلت: ٢٨] ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُولَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴾ [البينة: ٦] وغير ذلك من الآيات .

---

(١) مفردات القرآن الكريم (ص ٢٩١) .

المجموعة الثانية : تأكيد الخلود بالأبدية ، والتأكيد ينفي المجاز عند من يقول به .

وجاء التأكيد بالخلود في الجنة - جعلني الله وإياكم من أصحابها - في ثمان آيات ، منها ﴿ وَمَن يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّـَٔاتِهِۦ وَيُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [التغابن: ٩] و ﴿ قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ ۚ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [المائدة: ١١٩] .

وقد ورد هذا التأكيد لأصحاب النار في ثلاث آيات ، هي : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَظَلَمُوا۟ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ﴾ [النساء: ١٦٨] ، و ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٦٤-٦٥] ، و ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ [الجن: ٢٣] .

المجموعة الثالثة : آيات متفرقة يدل لفظها ومعناها على الخلود والأبدية .

وللتمثيل ببعض هذه الآيات الورادة في الجنة ، يحسن بنا أن ننقل كلام خارجة بن مصعب ، حيث قال : « كفّرت الجهمية في غير موضع من كتاب الله قولهم إنّ الجنة تفنى .

وقال الله عز وجل : ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴾ [ص: ٥٤] فمن قال إنها تنفد فقد كفر .

وقال : ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ۚ ﴾ [الرعد: ٣٥] فمن قال لا يدوم فقد كفر .

وقال : ﴿ لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ﴾ [الواقعة: ٣٣] ، ومن قال : إنها تنقطع فقد

كفر . وقال : ﴿ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾ [هود: ١٠٨] فمن قال إنها تنقطع فقد كفر »[١] .

ومن الأمثلة على هذا النوع في أبدية عذاب النار ، قوله تعالى : ﴿ لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ﴾ [الزخرف: ٧٥] ، وقوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا كَذَٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ ﴾ [فاطر: ٣٦] ، وقوله تعالى ﴿ يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِن وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ ﴾ [إبراهيم: ١٧] وغير ذلك من الآيات .

ويمكن إضافة مجموعة رابعة من الأدلة ، ولكنها خاصة بأبدية الجنة ، وهي الآيات التي وردت فيها وصف الجنة بأنها جنات (عدن) ومعنى العدن : البقاء والإقامة والخلود والأبدية ، قال الراغب الأصبهاني تحت مادة عدن: « أي استقرارٍ وثباتٍ ، وعَدَنَ بمكان كذا ، أي استقرّ »[٢] .

وصفت الجنة بهذا الوصف في إحدى عشرة آية ، منها قوله تعالى : ﴿ جَنَّٰتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الْأَبْوَٰبُ ﴾ [ص: ٥٠] .

فبهذه المجموعات الأربعة ، نستطيع أن نردّ على تأويل الجهم بأنّ المراد بقوله تعالى : ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا ﴾ [آل عمران: ١٥ وغيرها] : « المبالغة والتأكد دون الحقيقة في التخليد » كما نصّ على تأويله هذا الشهرستاني[٣] والصفدي[٤]

---

(١) الرد على الجهمية لابن بطة (٢/٩٦-٩٧) ، وخلق أفعال العباد للبخاري (ص ١٢) ، والسنة لعبد الله بن أحمد (١٣٠) .

(٢) مفردات ألفاظ القرآن (ص ٥٥٣) .

(٣) انظر : الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٤) انظر : الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

إذ لا يمكن حمل جميع هذه الآيات - والتي تتجاوز المائة - على المبالغة والتأكد ، خاصة وأنّها أكّدت لفظاً ومعنى .

لذلك ، فقد أجمع السلف - بل وجميع الطوائف ما عدا الجهمية - على أبدية الجنة والنار .

قال أبوحنيفة : « والجنّة والنار مخلوقتان لا تفنيان أبداً »[1] ، وقال البربهاري : « والإيمان بأنّ الجنة والنار حق وأنّهما مخلوقتان . . . لا تفنيان أبداً »[2] ، وقال ابن بطة أنّ من أصول الإيمان « الإيمان بأن الله عز وجل خلق الجنة والنار قبل خلق الخلق ، ونعيم الجنة لا يزول ، دائم أبداً في النضرة والنعيم ، والأزواج من الحور العين لا يمتن ولا ينقصن ولا يهرمن ، ولا ينقطع ثمارها ونعيمها . . . وأمّا عذاب النار فدائم أبداً بدوام الله ، وأهلها فيها مخلّدون خالدون - من خرج من الدنيا غير معتقد للتوحيد ولا متمسك بالسنة »[3] ، وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بأنّ الجنة والنار لا يفنيان ، ولا يموت أهلهما . . . ولولم يذكر الله تبارك وتعالى الخلود إلا في آية واحدة لكانت كافية لمن شرح الله صدره للإسلام ، ولكن ردّد ذلك ليكون له الحجة البالغة »[4] ، وقال محمد ابن القاضي أبي يعلى الحنبلي « ثمّ الإيمان بأنّ الله خلق الجنّة والنار قبل أن يخلق الخلق ، ونعيم

---

(١) الفقه الأكبر (ص ٦٣) .

(٢) شرح السنة (ص ٣١) .

(٣) الشرح والإبانة (ص ٢٢٩) .

(٤) أصول السنة (ص ١٣٩) .

الجنة لا يزول أبداً ، والحور العين لا يمتن ، وعذاب النار فدائم بدوامها ، وأهلها فيها مخلّدون خالدون - من خرج من الدنيا غير معتقد للتوحيد ولا متمسك بالسنة »[١] .



(١) كتاب الاعتقاد لمحمد الحنبلي (ص ٣٤) .

المطلب الثالث

الردّ على أدلة جهم في قوله بفناء الجنة والنار

إنّ قول الجهم في هذه المسألة مبنيّ تماماً على أصله الفاسد في مسألة (دليل حدوث العالم بحدوث الأعراض) ، وبالأخص : قوله بامتناع التسلسل في الماضي والمستقبل . وقد ذكر ابن تيمية مسألة التسلسل ثم قال : « . . .إنّ (بها) يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم جهمٌ لأجلها فناء الجنة والنار »(١) . وأشار الشهرستاني إلى هذا فقال : « ومنها قوله - يعني قول جهم - : إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، والجنة والنار يفنيان بعد دخول أهليهما فيهما ، وتلذّذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألّم أهل النار بجحيمها ، إذ لا يتصور حركات لا تتناهى آخراً ، كما لا يتصور حركات لا تتناها أولّا »(٢) .

وقال شيخ الإسلام : « وهذا (يعني القول بفناء النار) قاله جهم لأصله

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣/ ٣٠٤) . وقال في موضع آخر : « ثم إنّهم تفرّقوا عن هذا الأصل [يقصد مسألة حدوث الأجسام] ، فلما قالوا بامتناع دوام الحوادث في الماضي عورضوا بالمستقبل ، فطرد إماما هذه الطريقة هذا الأصل . . .ثمّ إنّ جهماً قال : إذا كان الأمر كذلك ، لزم فناء الجنة والنار وأنّه يعدم كل ما سوى الله ، كما كان كل ما سواه معدوماً . . .وأمّا أبوالهذيل فقال : إنّ الدليل إنّما دلّ على انقطاع الحوادث فقط ، فيمكن بقاء الجنة والنار لكن تنقطع الحركات . . . إلخ كلامه » . انظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٣١٠) .

(٢) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

الذي اعتقده ، وهو : امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث - كما بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع - وهوعمدة أهل الكلام الذين استدلّوا على حدوث الأجسام وحدوث ما لم يخل من الحوادث بها ، وجعلوا ذلك عمدتهم في حدوث العالم . فرأي جهم أن ما يمنع من وجود ما لا يتناهى بمعنه في المستقبل ، كما يمنعه في الماضي ، فيلزم أن يكون الفعل الدائم ممتنعاً على الربّ في المستقبل كما كان ممتنعاً عليه في الماضي . . . »[١] .

وقد سبق أن رددتُ على دليل (حدوث العلم بحدوث الأعراض)[٢] بالتفصيل ، كما رددتُ على قوله بمنع التسلسل[٣] .

وبجانب هذا الأصل ، استدلّ ببعض الآيات على ما قرّره . ويلاحظ أنّه - كغيره من أهل البدع - يبني رأيه على أصولٍ فاسدةٍ ، ثم يعمد إلى المتشابهات من النصوص لكي يجد ما يبرّر قوله . فالأصل عنده هوالمنطق وما تفرّع منه ، والنصوص إنما هي تابعة لهذا الأصل .

وقد ذكرت المصادر أربعة أدلة نقلية استدلّ بها الجهم على قوله ، منها : فهمه لاسم الله جلّ وعلا (الآخر) ، حيث قال الأشعري : « وزعم الجهم ابن صفوان أن معنى (الآخر) أنّه لا يزال كائناً موجوداً ولا شيء سواه ولا موجود غيره ، وأنّ الجنة والنار تفنيان ويبيد من فيهما ويفنى »[٤] . وقال أيضاً : « قال جهم بن صفوان : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية

---

(١) الردّ على من قال بفناء الجنة والنار لابن تيمية (ص ٤٤) .

(٢) انظر (ص ٣٨٥) فما بعدها .

(٣) انظر (ص ٤٥٠) من الرسالة .

(٤) مقالات الإسلاميين (ص ٥٤٢) .

ولأفعاله آخر ، وأنّ الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما ، حتى يكون الله سبحانه وتعالى آخراً لا شيء معه ، كما كان أولًا لا شيء معه »[١] .

ويلاحظ أنّ هذا التفسير موافق تماماً مع الأصل المنطقي الذي سبق ذكره .

ومن أدلته ، قوله تعالى : ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن: ٢٨] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨] . قال ابن حزم : « فأما جهم فقال : إن الجنة والنار يفنيان ويفني أهلهما . . . و. . . احتجّ بقول الله تعالى : ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن: ٢٨] ، وبقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨] . ما نعلم له حجة غير هذا أصلًا ، وكل هذا لا حجة له فيه »[٢] . وأشار الإمام أحمد باستدلاله على آية سورة القصص كذلك[٣] .

واستدلّ كذلك بالاستثاء الوارد في آية سورة هود . قال الشهرستاني : « استشهد - يعني الجهم - على الانقطاع بقوله تعالى : ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود: ١٠٧] فالآية اشتملت على شريطة واستثناء ، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء »[٤] . وقال الصفدي : « واستدلّ على الانقطاع بقوله تعالى ﴿ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ ﴾ [هود: ١٠٧] ، ولوكان مؤبداً بلا انقطاع لما استثنى »[٥] .

---

(١) نفس المصدر (ص ١٦٤) .

(٢) الفصل (٤/ ١٤٥-١٤٦) .

(٣) انظر : الردّ على الجهمية (ص ١٤٨) ، وسيأتي نصّ كلام الإمام أحمد بعد قليل .

(٤) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٥) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

فهذه أربع أدلة نقلية ، نجيب عنها باختصار .

فاستدلاله الأول ، وهوتفسيره الخاص لاسمه تعالى (الآخر) ، يجاب عنه بأنّ معنى (الآخر) في حقّ الله جل وعلا هوالذي ليس بعده شيء ، أي بذاته فالله تعالى هوالمتأخر عن الأشياء كلها ، ويبقى بعدها ، ولا انتهاء لوجوده[١] . وهذا لا يلزم أن لا يُبقي الله بعض المخلوقات بتقديره ومشيئته . فوجود هذه المخلوقات لا يكون بذاتها ، بل وجودها متعلق بمشيئة الله تعالى . قال شيخ الإسلام ، حاكياً هذا المعنى : « إنّ الله سبحانه . . . هوالأول الذي خلق الكائنات ، والآخر الذي إليه تصير الحادثات »[٢] .

وقد حكى شيخ الإسلام الإجماع على أنّ بعض المخلوقات تبقى ، فقال : « وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أنّ من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية ، كالجنة والنار ، والعرش ، وغير ذلك »[٣] .

وأمّا الآية الثانية التي استدلّ بها الجهم ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن : ٢٨] فوجه الاستدلال بالآية : أنّها نصّت على أنّ علم الله قد أحاط بكلّ شيء عدداً ، وهذا يستلزم أنّ مدد الجنة والنار متناهية إذ إنها محاطة[٤] . وقد أجاب عن هذه الشبهة ابن حزم ، حيث قال : « إنّ الله تعالى إنما يعلم الأشياء على ما هي عليه ، لا على خلاف ما

---

(١) انظر : النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى للنجدي (ص ١٣٩) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/١٦) .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٨/٣٠٧) .

(٤) انظر : الفصل (٤/١٣٦-١٤٧) .

هي عليه ، لأنّ من علم الشيء على خلاف ما هوعليه فهوجاهل به مخطيء في اعتقاده ، ظانّ للباطل . . . فكلّ ما كان ذا نهاية فهوفي علم الله تعالى ذونهاية ، وما كان غير ذي نهاية ، فهوفي علم الله تعالى غير ذي نهاية ، ولا سبيل إلى غير هذا البتة ، وليس للجنة والنار مدد غير متناهية محاط بها ، وإنما لهما مدد ، كل ما خرج منها إلى الفعل فهومحصيّ محاط بعدده ، وما لم يخرج على الفعل فليس بمحصي ، لكن علم الله تعالى أحاط بأنّه لا نهاية لهما »(١) .

وهناك أمر آخر لم يذكره ابن حزم ، وهوأنّ تفسير الجهم لهذه الآية متناقض تماماً مع قوله في علم الله تعالى ، حيث أنكر جهم أنّ الله يعلم الأشياء قبل وقوعها ، وادّعى أنّ علم الله حادث ، فكيف يفسّر هذه الآية بإثبات علم الله تعالى ؟ وهذا دليل آخر على تخبّطه وتناقضه ، وأنّه لم يكن محترماً للنصوص أصلًا ، بل كلّ ما وافق مبادئه أخذ به ، وكلّ ما خالفها تركه . وهذا دأب أهل البدع قديماً وحديثاً ، والله المستعان .

وأما الآية الثالثة التي استدلّ بها الجهم ، وهي قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص: ٨٨] ، فمن المعلوم أنّ لفظ (كلّ) ليس على إطلاقه في جميع المخلوقات ، ومعناه في كلّ موضع بحسب سياقه . ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ [النمل: ٢٣] ، ومن المعلوم أنّها لم تعط جميع الأشياء . وكذلك قوله : ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْقَوْمَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ [الأحقاف: ٢٥] ، فلم تدمّر الريح

---

(١) الفصل لابن حزم (٤/ ١٤٧) .

مساكنهم بدليل الآية ، ولا القرى والمناطق المجاورة لها بدليل الحسّ .
وقد ثبت أنّ الله جلّ وعلا يبقي بعض الأشياء بإذنه ، مثل العرش ، والجنّة والنار ، كما سبق بيانه .

وأشار إلى تفسير آخر للآية الإمام أحمد حيث قال : « وأمّا قوله ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص: ٨٨] ذلك أنّ الله أنزل ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمٰن: ٢٦] ، فقالت الملائكة : هلك أهل الأرض ، وطمعوا في البقاء . فأنزل الله آية يخبر عن أهل السموات وأهل الأرض أنّهم يموتون ، فقال : كل شيء من الحيوان هالك ، يعني ميّت ، إلا وجهه ، إنّه حيّ لا يموت . فأيقنت الملائكة عند ذلك بالموت »[١] .

هذا على تفسير الآية بمعنى أنّ (وجهه) أطلق على ذات الله جلّ وعلا وهوأحد تفاسير السلف للآية . وقيل : إنّ المراد بالآية ، كلّ شيء هالك إلا ما أريد به وجهه ، وقيل : إلا جاهه ، وقيل : دينه ، وقيل غير ذلك[٢] . وعلى التفاسير الأخرى فلا حجة للجهم فيها أصلًا .

وأمّا الاستثناء الوارد في سورة هود ، فهذا أقوى شبهه النقلية ، وهي عمدة من قال بفناء النار . وقد أجاب عن هذه الشبهة علماء السنة بعدة أجوبة ، منها[٣] :

---

(١) الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٤٨) .

(٢) انظر : تفسير الطبري (٢١/ ١٢٧) ، وتفسير ابن كثير (٣/ ٤٤٤) ، وتفسير القرطبي (١٣/ ٢٨٤) ، عند تفسير هذه الآية . ويجب التنبيه إلى أنّ بعض كتب التفاسير أوردوا أوجهاً كثيرة لمعنى الآية ، إلا أنّهم قصدوا بذلك تأويل صفة (الوجه) .

(٣) لهذه الأقوال ، انظر : رفع الأستار لإبطال أدلّة القائلين بفناء النار ، للصنعاني (ص ٩٠-٩٩) ، و : دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب للشنقيطي (ص ٢٨٨) .

١) أنّ الاستثناء متعلّق بالموحّدين الذين دخلوا النار بسبب ذنوبهم ، ثمّ يخرجون إلى الجنة

٢) أنّ هذا استثناء من الله ولا يفعله ، كقوله تعالى : ﴿ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤٩]

٣) أنّ الآية فيها إجمال ، وقد جاءت الآيات والأحاديث الصحيحة الصريحة بأنّ الكفار خالدون فيها أبداً ، فيحمل المطلق والمجمل على المقيّد والمفسّر .

٤) أنّ لفظ (إلا) الوارد في الآية بمعنى (سوى) ، أي أنّهم خالدون فيها ما دامت السموات والأرض سوى ما شاء ربّك من المدّة الزائدة على ذلك .

٥) أنّ الاستثناء إنّما هومدّة احتباسهم عن النار ، يعني ما بين الموت والبعث ، وهوالبرزخ إلى أن يحكم الله بينهم ، ثم يصيرون إلى النار خالدين فيها أبداً سوى هذه المدّة قبل دخولهم النار .

وغير ذلك من الأقوال . والمقصود أنّ هذه الآية من المتشابهات ، فيجب حملها على المحكم من الكتاب والسنة .

وقول جهم هذا لم تأخذ به أي فرقة من الفرق الإسلامية ، إلا أنّ المعتزلة وافقوه في بعضه ، حيث قالوا إنّ الجنة والنار لم تخلقا بعد(١) . كما وافقه على جزء من قوله أبوالهذيل العلاف المعتزلي ، حيث قال بفناء

(١) ويلاحظ أنّ سبب منع المعتزلة وجود الجنة والنار هوأنّه - على حدّ زعمهم - ليس في وجودهما الآن حكمة ، وهذا مخالف تماماً مع عقيدة جهم ، حيث أنكر جهمٌ الحكمة الإلهية أصلًا . فلهذا ، أرى أنّ المعتزلة لم يتأثّروا بقول جهمٍ في هذه المسألة أصلًا ، والله أعلم .

حركات أهل الجنة والنار[١] . قال عبد القاهر البغدادي : « وزعم قوم من الجهمية أنّ الجنة والنار تفنيان . وزعم أبوالهذيل أنّ أهل الجنة والنار ينتهون إلى حال يبقون فيها خموداً ساكنين سكوناً دائماً ، لا يقدر الله تعالى حينئذ على شيء من الأفعال ولا يملك لهم حينئذ ضراً ولا نفعاً »[٢] . وقال الصفدي : « ومنها أنّه - يعني جهماً - قال : إنّ حركات أهل الجنة والنار تنقطع ، ومنه أخذ أبوالهذيل وأتباعه من المعتزلة »[٣] .

ولابن القيم كلام نفيس في الرد على هذا القول في النونية ، فقال عن الجهم بن صفوان[٤] :

وقضى بأنّ النار لم تخلق ولا جنّات عدن بل هما عدمان
فإذا هما خلقا ليوم معادنا فهما على الأوقات فانيتان
وتلطّف العلاف من أتباعه فأتى بضحكة جاهلٍ مجان
قال الفناء يكون في الحركات لا في الذات واعجباً لذا الهذيان
أيصير أهل الخلد في جنّاتهم وجحيمهم كحجارة البنيان
ما حال من قد يغشى أهله عند انقضاء تحرّك الحيوان
وكذلك ما حال الذي رفعت يدا ه أكلة من صحفة وخوان
فتناهت الحركات قبل وصولها للفمّ عند تفتّح الأسنان
وكذلك ما حال الذي امتدّت يد منه إلى قنوٍ من القنوان

---

(١) انظر : انظر تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٣٦) .
(٢) أصول الدين (ص ٢٣٨) .
(٣) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .
(٤) النونية لابن القيّم (١/ ٣١-٣٣ مع شرح الهرّاس) .

فتناهت الحركات قبل الأخذ هل يبقى كذلك سائر الأزمان
تباً لهاتيك العقول فإنها والله قد مسخت على الأبدان
تباً لمن أضحى يقدمّها على الـ آثار والأخبار والقرآن

كما حكي هذا القول عن بعض الإسماعيلية[١]، وبعض الروافض[٢].
كما وافقه على هذا القول الشاعر الهندي المشهور د. علامة محمد إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)[٣].

دفاع عن شيخ الإسلام وابن القيّم

لقد اتّهم كثير من الأشاعرة والصوفية وغيرهم من أهل البدع شيخَ الإسلام وتلميذه ابن القيّم بأنهما يقولان بفناء النار، ولكن حسب ما اطلّعت عليه لم يتّهم أحد منهم أنّ شيخ الإسلام أخذ هذه المقالة من الجهم بن صفوان - كيف والقولان مختلفان تماماً في حقيقتهما ومصادرهما ؟ فالجهم بن صفوان أنكر أبدية الجنّة والنار، بينما اتُهم هذان الإمامان بالقول بفناء النار فقط. ثمّ إنّ الجهم بنى قوله هذا على أصلٍ فلسفيٍ الذي هوالقول بإثبات الصانع بطريقة الحدوث الأعراض ومنع التسلسل، بينما شيخ الإسلام وتلميذه إنّما مالا لهذا القول - إن قلنا بأنّهم فعلًا مالا إليه - للآثار السلفية الواردة في هذا الباب.

ومن الذين شنّعوا عليهما: المناوي، حيث قال بعد شرحه لحديثٍ يدلّ

(١) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٤٩٧).

(٢) نسب هذا القول إليهم ابن حزم في الفصل (٤/ ٨٣)، ولم يبيّن من هم - وربّما قصد ابن حزم الإسماعيلية.

(٣) تجديد التفكير الديني في الإسلام لمحمد إقبال (ص ١٢٨-١٤١).

على أبدية الجنّة : « وهذا صريح في أنّ الجنة أبدية لا تفنى والنار مثلها ، وزعم جهم بن صفوان أنّهما فانيتان لأنّهما حادثتان ، ولم يتابعه أحد من الإسلاميين بل كفّروه به . وذهب بعضهم إلى إفناء النار دون الجنّة ، وأطال ابن القيّم كشيخه ابن تيمية في الانتصار له في عدة كراريس . . . »[1] .

فنجد أنّ المناوي فرّق بين القولين ، وجزم بأنّ قول الجهم (لم يتابعه أحد من الإسلاميين) .

ولكن دفاعاً عن هذين الإمامين ، وتبرئة لذمتنا نحوهما ، ووفاء لحقوقهما علينا وعلى جميع العلماء السابقين ، نقول :

أولًا : إنّ الجزم بأنّ شيخ الإسلام وتلميذه كانا يقولان بهذا القول جزمٌ باطلٌ لا دليل عليه البتة من كتاباتهم . بل نجد أنّهم في مواضع من كتبهم صرّحوا بأبدية الجنّة والنار ، فمثلًا قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية ، كالجنة والنار ، والعرش ، وغير ذلك »[2] .

وقال ابن القيّم : « وأمّا النار ، فإنّها دار الخبث في الأقوال والأعمال والمآكل والمشارب . . . ولما كان الناس على ثلاث طبقات : طيّب لا يشينه خبث ، وخبيث لا طيب فيه ، وآخرون فيهم خبث وطيّب ، كانت دورهم ثلاثة : دار الطيب المحض ، ودار الخبيث المحض ، وهاتان الداران لا تفنيان . . . إلخ »[3] .

---

(١) فيض القدير (٦/ ٣١٤) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٨/ ٣٠٧) .

(٣) الوابل الصيّب (ص ٤٤) .

ولا شكّ أنّ ابن القيّم دافع عن القول بفناء النار ، وبيّن أدلة القائلين بذلك في بعض كتبه ، من أشدّها تحمّساً كتابه (حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح) ، فقد خصّص له ما يقارب أربعين صفحة في المطبوع ، إلا أنّه صرّح في نهاية المطاف بأنّه لا يجزم بهذا القول ، حيث قال : « فإن قيل : إلى أين انتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن ، التي هي أكبر من الدنيا بأضعاف مضاعفة ؟ قيل : إلى قوله تبارك وتعالى : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود: ١٠٧] . . . وإلى ههنا انتهت أقدام الخلائق وما ذكرنا في هذه المسألة ، بل في الكتاب كلّه من صواب فمن الله سبحانه ، وهو المانّ به ، وما كان من خطأ فمنّي ومن الشيطان والله ورسوله بريء منه ، وهو عند لسان كل قائل وقلبه وقصده ، والله أعلم »[١] . كما ذكر بعض أدلة هذا القول شيخ الإسلام في رسالته المسمّى (الردّ على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك) ، علماً بأنّ بعض الناس شكّكوا في نسبة هذه الرسالة إليه[٢] .

ثانياً : على فرض ميلهما لهذا القول ، نجد أنّ الأصول التي تبنياها للوصول إلى هذا القول أصول سليمة سلفية ، حيث استدلا بأقوالِ كثيرٍ من الصحابة والتابعين ، وبالأصول العامة المتفق عليها ، مثل تغليب جانب الرحمة على جانب العذاب ، إلى غير ذلك من الأصول . بينما ذهب جهمٌ إلى قوله تعظيماً للعقل ، معرضاً عن كتاب ربّ العالمين ومتبّعاً

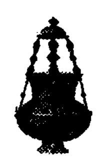
---

(١) حادي الأرواح (ص ٥٢٨) .

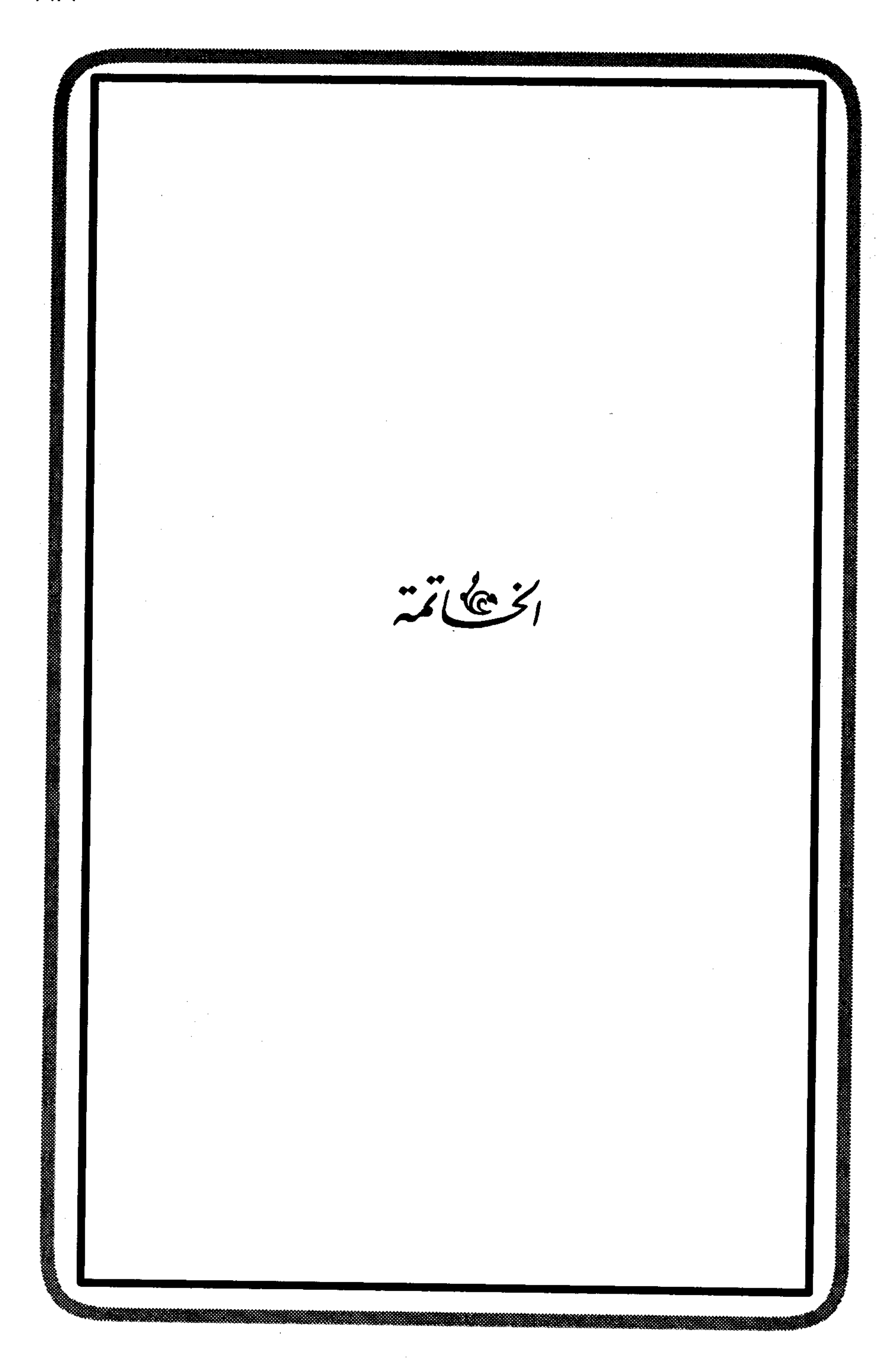
(٢) انظر مقدمة الكتاب ، حيث ذكر المحقّق أدلة من أنكر نسبة هذا الكتاب إليه ثم ردّ على هذه الأدلة (ص ١٢-١٦) .

أصول فلاسفة اليونانيين .

وعلى كل حال ، فكلٌّ يؤخذ من قوله ويردّ إلا رسول الله ﷺ ، وكل بني آدم خطّاء ، والله تعالى أعلى وأعلم .







الخاتمة



الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد :

فهذه خاتمة الرسالة ، وهي تتضمّن أهمّ النتائج التي توصّلت إليها ، ويمكن إجمالها فيما يلي :

- أعرض الجهم بن صفوان عن طلب العلم - مع كثرة العلماء ورواة الحديث في وقته - وأقبل على علم الكلام والجدال فاشتهر به ، وكان ذلك من أهمّ أسباب حيرته وضلالاته .

- تتلمذ الجهم على الجعد بن درهم ، وكان أوّل من أنكر صفات الله تعالى ، وقد أخذ مقالته من اليهود .

- تأثّر الجهم بالسمنية ، وهي فرقة بوذية هندوسية ، فجادلهم ثمّ اخترع أصوله في باب الصفات ، من أهمّها : إثبات وجود لا يمكن إحساسه .

- ناقض الجهم قناعاته واعتقاداته ، حيث خرج مع الحارث بن سريج في ثورته على بني أمية ، مع أنّه كان يرى الجبر ، فعلى أي أساس يقاتلهم وهم - عنده - لم يفعلوا هذه الأعمال أصلًا ؟

- أجمع علماء السنة - بل وعلماء الكلام أيضاً - على تكفير الجهم بن صفوان ولعنه والتحذير منه .

- حقّقتُ صحة ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية من أن جذور مقالة التعطيل يرجع إلى المشركين والصابئة والفلاسفة واليهود والنصارى .

- ركّبتُ إسناداً آخر لمقالات الجهم بن صفوان ، فهوأخذ مقالاته عن الجعد بن درهم ، عن يوحنّا الدمشقي ، عن كوزماس الإيطالي ، عن فلاسفة اليونان .

- لقد تفرّد الجهم بن صفوان من بين سائر الفرق بقوله بحدوث علم الله تعالى ، وبقوله بعدم وجود الملائكة ، وبقوله بفناء الجنة والنار .

- يمكن تلخيص بقية مقالات الجهم بن صفوان وأثرها على الفرق الكلامية في الجدول الآتي :

مقالة الجهم بن صفوان	أثرها على المعتزلة و من وافقهم	أثرها على الأشاعرة والماتريدية
أعرض الجهم بن صفوان عن المصدرين الأساسيين، و قدّم ما زعم أنّه عقل على النصوص.	وافقوا جهماً في تقديم ما يزعمون أنّه عقل على النقل.	المتقدمون منهم لم يصرّحوا بذلك، و لكن تأثروا بعلم الكلام فزلّوا، ثم تطورّوا شيئاً فشيئاً حتى وافقوا المعتزلة في هذا الأصل الجهمي.
اخترع القول بأنّ الإيمان مجرّد المعرفة، و الكفر هو الجهل بالله. و بناء على ذلك، ادّعى أنّ الإيمان شيء واحد لا يتجزأ، و أنّه لا يزيد و لا ينقص، و أنّ العمل الكفري لا يخرج الإنسان من الإسلام إلى الكفر. و هذه المقالة مستنبطة من عقائد الفلاسفة.	---	وافقوا جهماً في جعله الإيمان شيئاً واحداً لا يتجزأ، و في قوله بعدم زيادته و نقصانه، و في قوله بعدم تكفير من فعل فعلاً كفرياً مطلقاً. و عرّفوا الإيمان بأنّه (التصديق) و لكنهم لم يستطيعوا أن يبيّنوا الفرق الحقيقي بين مجرّد (التصديق) و (المعرفة)، فكلاهما يخرجان أعمال القلوب عن مسمّى الإيمان.

أخذ جهم بن صفوان أصل دليل الأعراض و حدوث الأجسام من فلاسفة اليونان، ثم نشرها بين المسلمين، و ادّعى أنّه هو الطريق الوحيد لإثبات وجود الله تعالى و أنّ من لم يسلكه فليس بمؤمن عنده. و قال بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل.	أخذ أبو الهذيل العلاف هذا الدليل من الجهم ثم فصّله و قعّده و نشره بين بقية الفرق الكلامية، منهم المعتزلة و الزيدية و الإباضية و متأخرو الرافضة. و جميع هذه الفرق كفّروا أو فسّقوا من لم يسلك هذا الدليل. و ادّعوا أنّ معرفة الله تعالى واجبة بالعقل، لا الشرع.	قد استعمل متقدمو الأشعرة هذا الدليل، إلا أنّهم لم يأخذوا بجميع لوازمه و لم يقصروا إثبات وجود الله تعالى عليه. أما المتأخرون منهم، و جميع الماتريدية، فهم وافقوا المعتزلة في جعلهم هذا الدليل هو الأساس في إثبات وجود الله تعالى. كما وافقوا جهماً في قوله بوجوب معرفة الله تعالى بهذا الدليل، حيث فسّقوا أو كفّروا من لم يسلكه. و وافق الماتريدية جهماً في قوله بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل.
أثبت جهم أسماء الله تعالى التي لا يجوز للخلق التسمي بها، و أنكر كل اسم يتسمّى به الخلق، كما أنكر جميع صفات الله تعالى المعنوية و الخبرية إلا أنّه أثبت أحكام بعض الأسماء، كالخلق و القدرة. و ادّعى – بناء على قوله بمنع التسلسل – أنّ الله لم يكن متصفاً بهذه الأسماء ثم اتصف بها. و لقد أخذ مقالته في التعطيل من الصابئة و الفلاسفة و أهل الكتاب. كما بنى هذه المقالة	أنكروا جميع الصفات، إلا أنّهم أثبتوا الأسماء، زعماً أنّ ذلك يسلمهم من شناعة قول جهم. و الحقيقة أنّ موافقتهم لجهم موافقة تامة في المعنى. و أنكروا جميع الصفات الذاتية، كما فعل جهم. و قد أخذوا بجميع أصول جهم في هذا الباب، مع زيادة بعض الحجج الأخرى (مثل حجة التركيب و حجة تعدّد القدماء)	أخذوا بجميع شبهات جهم في نفيه الصفات، إلا أنّهم اختلفوا معه في فهمها و تطبيقها. فمتقدمو الأشاعرة أثبتوا كثيراً من الصفات و أوّلوا جميع الصفات الاختيارية، بناء على قولهم بدليل الأعراض و حدوث الأجسام. و متأخرو الأشاعرة و الماتريدية أنكروا جميع الصفات ما عدا سبعاً أو ثماني، و أوّلوا جميع الصفات الخبرية.

على أصول فاسدة، منها: قوله بإثبات وجود لا يمكن إحساسه، و غلوّه في تنــزيه الله تعالى، و نفيه الجسمية، و أخذه بلوازم دليل الأعراض و حدوث الأجسام.		
أنكر جهمٌ علوّ الله تعالى على خلقه، و أنكر استواءه على العرش، و أنكر العرش و الكرسي، و ادّعى أنه تعالى في كل مكان، و حرّم السؤال بـــ(أين) في حقّ الله تعالى.	أنكروا علوّ الله تعالى على خلقه، و أنكروا الاستواء و فسّروه بالاستيلاء. كما أنكر بعضهم حقيقة العرش و الكرسي. و حرّموا السؤال بـــ(أين) في حقّ الله، إلا أنّهم ادّعوا أنّ الله ليس في مكان. فوافقوا جهماً في جميع أصوله و خالفوه في النتيجة.	أنكر متأخرو الأشاعرة و الماتريدية علوّ الله تعالى على خلقه، و استواءه على عرشه، و فسّروه بالاستيلاء، و حرّموا السؤال بـــ(أين) في حقّ الله تعالى. و بنوا عقيدتهم هذه على أصل جهمٍ في وجود موجود لا يمكن إحساسه. كما أنكر بعضهم حقيقة العرش و الكرسي.
أنكر جهمٌ صفة الكلام، و زعم أنّ الله تعالى يخلق كلاماً في محلٍ منفصل عنه ثم ينسب إلى نفسه ذلك الكلام، و قد أخذ هذه المقالة من اليهود.	وافقوا جهماً في قوله بخلق كلام الله تعالى، و بخلق القرآن، و استدلوا بجميع أدلته في هذه المقالة.	أثبتوا صفة (الكلام) إلا أنّهم ادّعوا أنّها صفة أزلية لا تتعلّق بالمشيئة، و أنّ كلام الله تعالى بدون حرف و صوت. و بناء عليه، قالوا بأنّ القرآن الموجود معنا مخلوق، و أنّه يسمّى (كلام الله) مجازاً، و أنّ جبريل جاء بشيء مخلوق إلى النبي ﷺ. وهذا كان قول جهمٍ في بداية أمره. و لذلك لم يكفّرا المعتزلة و الجهمية لقولهم بخلق القرآن.

أنكر جهمٌ رؤية المؤمنين لربّهم في الآخرة.	وافق المعتزلة و الزيدية والإباضية و معظم الرافضة جهماً في قوله بنفي الرؤية، و استدلوا بأدلته على ذلك.	---
أنكر جهم عذاب القبر، والصراط، و الميزان، و الشفاعة.	وافقه على ذلك بعض الطوائف من المعتزلة و الزيدية والإباضية، إلا أنّ معظمهم أثبتوا (الشفاعة) و لكنّهم قصروها على الموحّدين الذين لم يرتكبوا الكبائر.	---
أنكر جهمٌ قدرة العبد، و ادّعى أنّه مجبور في جميع حركاته و وسكناته، و أنّه لا فاعل في الحقيقة إلا الله. و لعلّه أخذ مقالة الجبر من بعض الفلاسفة. و قدْ أنكر جهمٌ الحكمة و التعليل، و التحسين و التقبيح العقليين، و الأسباب و الطبائع، و استطاعة العبد، و جوّز إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق، و فسّر الظلم المنــزّه عنه بأنّه لا يتصوّر وقوع الظلم من الله، و جعل إرادة الله تعالى نوعاً و احداً.	---	ادّعى الأشاعرة أنّه لا فاعل إلا الله تعالى، و أنكروا الحكمة والتعليل، و التحسين و التقبيح العقليين، و الأسباب و الطبائع، و جوّزوا إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق، و فسّروا الظلم المنــزّه عنه بأنّه لا يتصوّر وقوعه من الله، و جعلوا إرادة الله تعالى نوعاً و احداً. و حاولوا أن يفرّقوا بين قولهم وقول جهمٍ، فابتدعوا نظرية (الكسب) و أثبتوا استطاعة للعبد، و لكن صرّحوا بأنّ هذه الاستطاعة لا تأثير لها في فعل الإنسان، فبهذا وافقوا قول جهمٍ تماماً، و لقد صرّح كثير منهم بالجبر.

وبهذا كلّه ، يتبين أنّ الأشاعرة قد تأثروا بالجهم بن صفوان أكثر من غيرهم ، فإنّهم أخذوا بقوله في أكثر مسائل الاعتقاد ، خاصة في مسألة الإيمان والقدر ، مع أنّ المعتزلة أقرب إلى قول جهمٍ في باب الصفات .



التوصيات

١ـ أوصي بدراسة جذور مقالة التعطيل ومقالة القدر عند الأمم السالفة ومن ثمّ تأثيرهم على المسلمين ، وأخصّ بالذكر : دراسة تفصيلية عن فيلواليهودي (Philo the Jew) ويوحنا الدمشقي النصراني (John of Damascus) ، إذ إنّ عقائدهما تشابه عقائد المعتزلة كثيراً ، ممّا جعل بعض الباحثين الغربيين يقول إنّ أفكار هذين الرجلين من أهمّ مصادر علم الكلام .

٢ـ أوصي بدراسة أثر جهم على ابن سينا وفلاسفة الإسلام ، فقد ذكر شيخ الإسلام كثيراً أنّ مقالات الجَهم وحججه من جنس حجج المتفلسفة .

٣ـ أوصي بدراسةٍ نقديةٍ لبعض شخصيات المبتدعة للكشف على شبهاتهم وبيان أثرهم السيئ على الأمة الإسلامية ، أمثال : بشر بن غياث المرّيسي ، وواصل بن عطاء ، وأحمد بن أبي دؤاد ، وغيرهم .

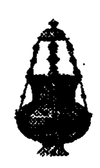
٤ـ أوصي بدراسة أثر الاعتزال وعلم الكلام على اليهودية والنصرانية ، لأنّ كتب المعتزلة كان لها دورٌ كبيرٌ في تحرير عقائد بعض الفرق اليهودية والنصراينة ، وما (موسى ابن ميمون) إلا يهودي على منهج الاعتزال . وفرقة الكاثوليك من النصارى يكاد يقولون بالأصول الخمسة ، خاصة أن توما أكوينا (Thomas Aquinas) - وهومن أكبر محرّري مذهبهم - قد تأثّر بالاعتزال أيمّا تأثر .

وبعد هذا ، أحمد الله تعالى الذي وفّقني لإتمام هذه الرسالة ، وأختمها بكلام للإمام الذي صَدّرْتُ به هذه الرسالة ، وهوإمامٌ جليلٌ لم ير المسلمون مثله في زمانه ، فقد تصدّى لمجاهدة أفكار جهم بن صفوان وفضحها وكشف عوارها ، ولاقى بسبب جلده للحقّ ما لاقاه ، ولقد ختم

كتابه النفيس في ردّ أفكار جهم بقوله :

« فرحم الله من عقل عن الله ، ورجع عن القول الذي يخالف الكتاب والسنة ، وقال بقول العلماء ، وهوقول المهاجرين والأنصار ، وترك دين الشيطان ، ودين جهم وشيعته .

والحمد لله ربّ العالمين ، وصلّى الله على سيدنا محمدٍ وآله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ، وسلّم تسليماً كثيراً »[١] .



(١) الردّ على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد (ص . ١٤٩) .

ملحق التراجم

لبعض الأعلام الوارد ذكرهم في البحث

وهي مرتبة على الحروف الهجائية ، ولم يراعى فيها الألف واللام التي للتعريف ولا الكنى كـ (أب) وكذلك (ابن) وقد رتبت حسب الشهرة



(ا)

١ـ ابن الأثير : هو المبارك محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري ، مجد الدين ، أبو السعدات . ولد سنة ٥٤٤ هـ ، وتوفي سنة ٦٠٦ هـ .(سير أعلام النبلاء ٤٨٨/٢١)

٢ـ إبراهيم بن طهمان بن شعبة : أبو سعيد ، الخرساني ، من أعلام السلف ، ورمي بالإرجاء وقيل إنّه رجع عنه . توفي سنة ١٦٨ هـ (سير أعلام النبلاء ٣٧٨/٧) .

٣ـ إبراهيم بن يزيد النخعي : إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي ، الكوفي ، الفقيه العالم ، شيخ الإمام أبي حنيفة ، ومن أعلام السلف . توفي سنة ٩٦ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٢٠/٤) .

٤ـ أحمد بن عمر بن سريج : أبو العباس البغدادي الشافعي ، صحاب المصنفات ، الإمام الحافظ ، علم من أعلام السلف . توفي سنة ٣٠٣ هـ (سير أعلام النبلاء ١٠٢/١٤) .

٥ـ أحمد بن يحيى بن المرتضى ، الإمام المهدي لدين الله ، الفاطمي الحسيني . إمام الزيدية في وقته ، وصاحب التأليف الكثيرة ، من أشهرها (كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار) الذي هو عمدة الفقه الزيدي . ومن أشهر كتبه في العقيدة (الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد) ، ما زال مخطوطاً . توفي سنة ٨٤٠ هـ إثر طاعون معروف بـ (الطاعون الكبير) . (البدر الطالع للشوكاني ٣٢١/٢ ، والأعلام للزركلي ٢٦٩/٦) .

٦ـ الآجري : هو محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري ، أبو بكر ، من أئمة أهل السنة والجماعة . من أشهر مؤلفاته (الشريعة) . توفي بمكة سنة ٣٦٠ هـ . (سير أعلام النبلاء ١٣٣/١٦) .

٧ـ الأخطل : غياث بن غوث التغلبي ، نصراني ، شاعر مشهور في زمن الأمويين . توفي سنة ٩٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٨٩/٤) .

٨ـ أرسطوطاليوس - Aristotles : أشهر فلاسفة اليونان على الاطلاق ، وتلميذ أفلاطون . كتب آلاف الكتب والرسائل في جميع علوم وقته . ادّعى قدم العالم وأثبت (واجب الوجود) أو (العلة الأولى) على حسب تعبيره هو. أصبح معلّم الإسكندر المكدوني ، ومدير جامعة فلسفية . وكان يدرّس طلابه وهو يمشي معهم ويتجوّل في الحدائق ، فسموا لذلك بالمشّائيين . توفي سنة ٣٢٢ ق . م . (Introducing Philosoph ژ p ٧١٥) .

٩-إسحاق بن راهويه : إسحاق بن إبرهيم بن مخلد ، الحنظلي ، أبومحمد المروذي ، الإمام العالم الفقيه المحدّث المسند ، من أعلام السلف ورواة الأثر توفي سنة ٢٣٨ هـ (سير أعلام النبلاء ١١/٣٥٨) .

١٠- الإسفراييني : طاهر بن محمد ، أبوالمظفّر الإسفراييني ، عدّه ابن عساكر في (التبيين) من رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة ، وله (التبصير في الدين) وغيرها . توفي سنة ٤٧١ هـ . (تبيين كذب المفتري ٢٧٦ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٣/١٧٥) .

١١- الأشعري : علي بن إسماعيل بن أبي بشير ، أبوالحسن ، مؤسس فرقة الأشاعرة . كان معتزلياً ثم اعتنق مذهب ابن كلاب وبقي عليه إلى وفاته ، مع تأثّره بالإمام أحمد وانتسابه إليه . له مصنفات كثيرة ، منها : اللمع ، ورسالة إلى أهل الثغر ، ومقالات الإسلاميين ، وغيرها . توفي سنة ٣٢٤ هـ (سير أعلام النبلاء ١٥/٨٥) .

١٢- الأصمعي : عبد الملك بن قريب بن عبد الملك ، أبوسعيد الأصمعي البصري اللغوي الإخباري . أحد علماء اللغة . توفي سنة ٢١٥ هـ (الكاشف للذهبي ٢/٢١٣) .

١٣- ابن الأعرابي : محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي ، أبوعبد الله . إمام اللغة العربية في وقته ، وحجة في اللغة . توفي سنة ٢٣١ هـ (سير أعلام النبلاء ١٠/٦٨٧) .

١٤- الأعمش : سليمان بن مهران ، الأسدي الكوفي ، أبومحمد ، المعروف بـ(الأعمش) . الإمام الحافظ المسند المحدّث ، عالم من أعلام السلف ورواة الأثر . توفي سنة ١٤٧ هـ (سير أعلام النبلاء ٦/٢٢٦) .

١٥- أفلاطون-Plato : من أشهر فلاسفة اليونان ، تلميذ سقراطس وشيخ أرسطوطليوس . كان يقول بخلق العالم ، ويؤمن بإله . ألّف عدة كتب ، وحفظ آراء سقراطس من خلال كتبه . توفي ٣٤٧ ق . م . (Introducing Philosophy، p . ٧٢٢)

١٦- الآمدي : علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي ، سيف الدين . من أئمة الأشاعرة . من أهمّ تأليفاته : غاية المرام في علم الكلام ، والأبكار . توفي سنة ٦٣١ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٢/٣٦٤) .

١٧- أنباذوقليس : وهومن الحكماء الخمسة وممن كان له دور أساسي في تكوين آراء آرسطوطيلس ، توفي ٤٣٠ ق .م . انظر : Introducing Philosoph ژ b ژ Solomon (p . ٥٤)

١٨ـ الأوزاعي : عبد الرحمن بن عمروبن أبي عمرو، أبوعمروالأوزاعي ، الفقيه المحدّث العالم المسند من أعلام السلف وحملة الأثر . توفي سنة ١٥٧ هـ (سير أعلام النبلاء ١٠٧/٧) .

١٩ـ الإيجي : محمد بن عبد الرحمن بن محمد الإيجي . من أئمة الأشاعرة ومن محقّقي مذهبهم وكتابه (المواقف في علم الكلام) عمدة عند الأشاعرة توفي سنة ٩٠٥ هـ . (الأعلام ١٩٥/٦) .

٢٠ـ أيوب بن أبي تميمة العنزي ، أبوبكر السختياني . علم من أعلام السلف ورواة الأحاديث . توفي سنة ١٣١ هـ (سير أعلام النبلاء ١٥/٦) .

(ب)

٢١ـ الباقلاني : محمد بن الطبيب بن محمد البصري ، القاضي أبوبكر . متكلم أشعري . من تصانيفه (الإنصاف) و(التمهيد) ، توفي سنة ٤٠٣ هـ (سير أعلام النبلاء ١٩٠/١٧) .

٢٢ـ البربهاري : الحسن بن علي بن خلف ، شيخ الحنابلة في وقته ، علم من أعلام السنة . من مؤلفاته (شرح السنة) . توفي سنة ٣٢٨ هـ (سير أعلام النبلاء ٩/١٥) .

٢٣ـ البزدوي : محمد بن محمد البزدوي القاضي ، الملقّب بـ(صدر الإسلام) ، عالم من علماء الماتريدية وله في علم الكلام (أصول الدين) وغيرها توفي سنة ٤٩٣ هـ (الجواهر المضية ٩٨/٤) .

٢٤ـ بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي : أبوعبد الرحمن ، رأس الجهمية في وقته ، كفّره بعض علماء السلف . هلك سنة ٢١٨ هـ . (سير اعلام النبلاء ١٩٩/١٠)

٢٥ـ ابن بطة العكبري : عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان ، أبوعبد الله ، من علماء أهل السنة والجماعة ، ومن تصانيفه : كتاب الإبانة توفي سنة ٣٨٧ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٢٩/١٦) .

٢٦ـ البغدادي : عبد القاهر بن طاهر البغدادي ، أبومنصور . من علماء الأشاعرة ، وصنّف في المقالات من تصانيفه (أصول الدين) ، و(الفرق بين الفرق) توفي سنة ٤٢٩ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٧٢/١٧) .

٢٧ـ البيجوري : إبرهيم بن محمد بن أحمد ، شيخ الأزهر في وقته ، صنّف في عقيدة الأشاعرة ، ومن أشهر تأليفاته (تحفة المريد في شرح جوهرة التوحيد) . توفي سنة ١٢٧٧ هـ (الأعلام ٧١/١) .

٢٨ـ البيهقي : أحمد بن الحسين بن علي بن موسى ، أبوبكر ، محدّث أشعري ، صاحب (السنن) و (الاعتقاد) و (الأسماء والصفات) وغيرها توفي سنة ٤٥٨ هـ (سير أعلام النبلاء ١٦٣/١٨) .

(ت)

٢٩ـ التفتزاني : مسعود بن عمر بن عبد الله ، سعد الدين ، من أشهر علماء الماتريدية ، له في علم الكلام (شرح المقاصد) و (شرح العقائد النسفية) . توفي سنة ٧٩٢ هـ (البدر الطالع ٤١٠/١٠) .

(ث)

٣٠ـ الثقفي : محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن ، أبوعلي الثقفي النيسابوري الشافعي . من أصحاب أبي الحسن الأشعري ،توفي سنة ٣٢٨ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٨٠/١٥)

(ج)

٣١ـ الجاحظ : عمروبن بحر بن محبوب البصري ، الجاحظ . رأس من رؤوس المعتزلة ، وإمام من أئمة البدع ، وتلميذ النظّام . له تصانيف في فنون مختلفة ، توفي بعد ٢٥٠ هـ . (سير أعلام النبلاء ١١/ ٥٢٦) .

٣٢ـ الجبائي : محمد بن عبد الوهاب البصري ، شيخ المعتزلة في وقته ، صنف (الأصول) و (الأسماء والصفات) وغيرهما . توفي سنة ٣٠٣ هـ (سير أعلام النبلاء ١٨٣/١٤)

٣٣ـ الجرجاني : علي بن محمد بن علي ، أبوالحسن الحسيني ، حنفي ماتريدي ، له (شرح المواقف) وغيرها . توفي سنة ٨١٦ هـ (الضوء اللامع ٣٢٨/٣) .

٣٤ـ الجعد بن درهم : مؤدب مروان الحمار ، وإليه تنسب الجعدية ، أول من ابتدع بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلّم موسى تكليماً . شيخ الجهم بن صفوان ، قتله خالد القسري يوم النحر . (سير أعلام النبلاء ٤٣٣/٥ ، ميزان الاعتدال ١٢٥/٢) .

٣٥ـ الجنيد بن محمد بن الجنيد : شيخ الصوفية في وقته ، وله قصص في الزهد والعبادة ، ولم يروعنه ما يستنكر في الاعتقاد ، وله كلام جميل في الردّ على علم الكلام . توفي في نهاية القرن الثالث الهجري . (سير أعلام النبلاء ٦٦/١٤) .

٣٦ـ الجويني : عبد الملك بن بعد الله بن يوسف ، أبو المعالي ، إمام الحرمين ، متكلّم أشعري . له تصانيف كثيرة ، منها : (العقيدة النظامية) ، و(الإرشاد) و(لمع الأدلة) . توفي سنة ٤٨٧ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٦٨/١٨) .

(ح)

٣٧ـ حافظ الحكمي : حافظ بن أحمد بن علي الحكمي ، الشيخ الإمام ، أحد علماء المملكة ، وله تصانيف مفيدة في عقيدة السلف . توفي سنة ١٣٧٧ هـ (مقدمة كتابه معارج القبول ١١) .

٣٨ـ الحرّ العاملي : محمد بن الحسين بن علي العاملي ، الملقّب بالحرّ ، من أئمة الإمامية . صاحب كتاب (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة) . توفي سنة ١١٠٤ هـ (الأعلام ٩٠/٦) .

٣٩ـ ابن حزم : علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، أبو محمد الأندلسي ، إمام ظاهري . من تصانيفه : (المحلى) ، و(الفصل في الأهواء والملل والنحل) ، وغيرها . توفي سنة ٣٥٦ هـ (سير أعلام النبلاء ١٨٤/١٨) .

٤٠ـ الحسين بن بدر الدين : الأمير الحسين بن بدر الدين محمد بن أحمد بن يحيى ، إمام زيدي ، صاحب (العقد الثمين في معرفة ربّ العالم) . توفي سنة ٦٦٢ هـ (من مقدمة كتابه العقد الثمين ، بقلم المحقّق) .

٤١ـ الحسين بن محمد بن عبدالله النجار . عداده في المعتزلة ، مع أنّ المعتزلة لا يعتبرونه منهم لأنّه خالفهم في مسألة القدر ، فقال بقولٍ قريب لقول أهل السنة . وهو رأس فرقة (النجارية) . توفي سنة ٢٢٠ هـ . (الفهرست لابن نديم (ص . ٢٥٤) ، الأعلام للزركلي (٢٧٦/٢) .

٤٢ـ الحسن البصري : الحسن بن أبي الحسن البصري ، الإمام الزاهد الفقيه المسند المحدث ، عالم من أعلام السلف وحملة الأثر ، وإمام التابعين . توفي سنة ١١٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٦٣/٤) .

٤٣ـ حماد بن زيد : حماد بن زيد بن درهم الأزدي ، الجهضمي ، الفقيه العالم المسند ، من أعلام السلف . توفي سنة ١٧٩ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٥٦/٧) .

٤٤ـ حماد بن أبي سليمان : أبو إسماعيل ، الكوفي الأصبهاني ، الإمام العالم الفقيه ، من أعلام السلف إلا أنّه كان من مرجئة الفقهاء . توفي سنة ١٢٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٣١/٥) .

(خ)

٤٥ـ الخطابي : حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب ، أبوسليمان البستي الشافعي الخطابي . العالم المصنّف المحدث المشهور ، من أعلام الأشاعرة . توفي سنة ٤٠٥ هـ . (تاريخ بغداد ٤٧٢/٥) .

٤٦ـ الخلال : أبوبكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال ، شيخ الحنابلة . جمع علم الإمام أحمد في السنة وغيرها ، من تصانيفه (السنة) . توفي سنة ٣١١ هـ . (سير أعلام النبلاء ٢٩٧/١٤) .

٤٧ـ الخليل : الخليل بن أحمد الفراهيدي ، البصري ، أبوعبد الرحمن . إمام من أئمة اللغة ، ومنشئ علم العروض . توفي سنة ١٧٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٢٩/٧) .

٤٨ـ الخياط : أبوالحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، من أئمة المعتزلة ، صنّف (الانتصار) . توفي سنة ٣٠٠ هـ . (سير أعلام النبلاء ٢٢٠/١٤) .

٤٩ـ ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي ، عالم مؤرخ . توفي سنة ٨٠٨ هـ (شذرات الذهب ٧٦/٧) .

(د)

٥٠ـ الدارمي : عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي ، من أئمة أهل السنة والجماعة ، له في العقيدة (الردّ على الجهمية) و(نقض عثمان بن سعيد على بشر بن غياث المريسي العنيد) . توفي ٢٨٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٣١٩/١٣) .

٥١ـ الدسوقي : محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي ، مالكي ، من علماء الأشاعرة . له تعليقات على بعض كتب الكلام . توفي سنة ١٢٣٠ هـ (الأعلام ١٧/٦) .

٥٢ـ ابن أبي دؤاد : أحمد بن فرج بن جرير الإيادي البصري ثم البغدادي ، الجهمي ، كان داعية إلى القول بخلق القرآن ، حمل العداء على الإمام أحمد . توفي سنة ٢٤٠ هـ ببغداد . (تاريخ بغداد ١٤١/٤ ، وسير أعلام النبلاء ١٦٩/١١) .

(ذ)

٥٣- ذر بن عبدالله : المرهبي ، ثقة عابد من حملة الأثر ، ورمي بالإرجاء . توفي قبل ١٠٠ هـ (التقريب ٣١٣) .

(ر)

٥٤- الرازي : محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي ، فخر الدين ، من علماء الأشاعرة ، له في الكلام (أساس التقديس) و(المحصّل) وغيرهما . توفي سنة ٦٠٦ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٠٠/٢١) .

٥٥- الراوندي : أحمد بن يحيى بن إسحاق ، أبوالحسين الراوندي ، ملحد مجاهر بالإلحاد ، أحد مشاهير الزندقة ، وكان معتزلياً قبل ذلك . صنّف كتباً كثيرة في الإلحاد ، فردّ عليه الخياط . هلك ٢٩٨ هـ . (وفيات الأعيان ٢٧/١)

(ز)

٥٦- الزمخشري : محمود بن عمر ، مفسّر معتزلي ، صاحب (الكشاف) . توفي سنة ٥٣٨ هـ (سير أعلام النبلاء ١٥١/٢٠) .

٥٧- ابن أبي زمنين : محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد ، أبوعبد الله ، الأندلسي ، إمام سلفي ، صاحب (أصول السنة) وغيرها . توفي سنة ٣٩٩ هـ (سير أعلام النبلاء ١٨٨/١٧)

٥٨- زيد بن وهب : أبوسليمان الكوفي ، تابعي جليل ، من رواة الأحادث ، من المخضرمين . (التقريب ٣٥٦) .

(س)

٥٩- السالمي : عبد الله بن حميد السالمي ، نور الدين ، من أعيان الإباضية ، انتهت إليه رئاسة العلم عندهم في عصره ، ومن مؤلفاته (جوهرة النظام في تاريخ عمان) . توفي سنة ١٣٣٢ هـ (الأعلام ٨٤/٤) .

٦٠ـ السبكي : عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ، أبو نصر ، أشعري جلد ، ومن أشد أعداء شيخ الإسلام ابن تيمية ، صاحب (طبقات الشافعية) وغيرها . توفي سنة ٧٧١ هـ (الدرر الكامنة ٤٣٥/٢) .

٦١ـ السجزي : عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي ، أبو نصر ، إمام من أئمة السنة ، له (الردّ على من أنكر الحرف والصوت) توفي سنة ٤٤٤ هـ (سير أعلام النبلاء ٦٥٤/١٧) .

٦٢ـ سعيد بن جبير : سعيد بن جبير بن هشام ، الأسدي الكوفي ، الإمام الحافظ المسند ، من أعلام السلف . قتله الحجاج بن يوسف سنة ٩٥ هـ (سير أعلام النبلاء ٣٢١/٤) .

٦٣ـ سفاريني : محمد بن أحمد بن سالم ، شمس الدين ، أبو العون ، حنبلي سلفي ، له (لوامع الأنوار البهيّة) وغيرها . توفي سنة ١١٨٨ هـ . (الأعلام ١٤/٦) .

٦٤ـ سقراطس - Socrates : من أشهر فلاسفة اليونان ، اهتمّ بردّ السفسطائيين فاشتهر بسببه . لم يؤلف شيئاً ولكن بقيت آرؤه ضمن كتب تلميذه أفلاطون . اتهمته الحكومة بأنّه يشوّش على المجتمع اليوناني ، فحكم عليه بالاعدام . قتل سنة ٣٩٩ ق .م .

٦٥ـ السمعاني : منصور بن محمد بن عبد الجبار ، أبو المظفر ، أحد علماء أهل السنة والجماعة ، له (الانتصار لأهل الحديث) وغيرها . توفي سنة ٤٨٩ هـ (سير أعلام النبلاء ١١٤/١٩) .

٦٦ـ السمعاني : عبد الكريم بن محمد بن منصور ، حفيد أبي المظفر ، صاحب (الأنساب) ، وغيرها . توفي ٥٦٢ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٥٦/٢٠) .

٦٧ـ السمناني : هو أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمناني الحنفي ، قاضي الموصل ، من كبار تلاميذ الباقلاني . توفي سنة ٤٤٤ هـ .(سير أعلام النبلاء ، ٧٥١/١٧) .

٦٨ـ السنوسي : محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسيني ، أبو عبد الله التلمساني الجزائري ، الأشعري المالكي . عالم أشعري ، من مؤلفاته (أمّ البراهين) وغيرها .توفي سنة ٨٩٥ هـ (الأعلام ١٥٤/٧) .

٦٩ـ سوفوقليز - Sophocles : مسرحي ومؤلف يوناني مشهور . كتب أشهر مسرحيات يونانية ، بقيت منها سبعة فقط ، من أشهرها (الملك إيديباس) . توفي حوالي ٤٠٦ ق .م .

(ش)

٧٠ـ الشماخي : أحمد بن سعيد الشماخي ، أبوالعباس بدر الدين ، الإباضي ، من علماء الإباضية من ليبيا . توفي في القرن العاشر الهجري (معجم أعلام الإباضية ٤٤/٢) .

٧١ـ الشنقيطي : محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ، العالم العلاّمة ، اللغوي الأصولي المفسّر ، من أعلام السنة ومجدّدي وقته ، له (المذكرة) في الأصول ، و(أضواء البيان) في التفسير ، وغير ذلك . توفي سنة ١٣٩٣ هـ (راجع : مقدمة أضواء البيان ١٧/١) .

٧٢ـ الشهرستاني : محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، أبوالفتح ، إمام أشعري صاحب (نهاية الإقدام في علم الكلام) و(الملل والنحل) . توفي سنة ٥٤٨ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٨٦/٢٠) .

٧٣ـ ابن أبي شيبة : عبد الله بن محمد بن أبي شيبة ، الواسطي الكوفي ، العالم المسند المحدث الكبير ، صاحب (المصنّف) و(كتاب العرش) وغيرهما . توفي سنة ٢٣٥ هـ (سير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٩١) .

(ص)

٧٤ـ الصابوني : إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد ، أبوعثمان الصابوني ، العالم الجليل ، وعلم من أعلام السلفية ، صاحب (الانتصار) و(عقيدة السلف أصحاب الحديث) وغيرهما . توفي سنة ٤٤٩ هـ (البداية والنهاية ٧٦/١٢ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٢٧١/٤) .

٧٥ـ الصفدي : خليل بن أيبط بن عبد الله الصفدي ، أبوالصفاء الشافعي . الأديب المؤرخ صاحب التصانيف ، من أشهرها (الوافي بالوفيات) . توفي سنة ٧٦٤ هـ (طبقات الشافعية الكبرى ٥/١٠) .

(ض)

٧٦ـ ضرار بن عمروالكوفي القاضي ، ظهر في أيام واصل بن عطاء ، وهومؤسس فرقة الضرارية . رأس من رؤوس الاعتزال ،توفي زمن الرشيد (سير أعلام النبلاء ٥٤٤/١٠) .

(ط)

٧٧ـ الطبري : محمد بن محمد بن جرير الطبري ، المفسّر ، السلفي ، صاحب (جامع البيان في تفسير القرآن) ، وله في العقدية (صريح السنة) . توفي ٣١٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٦٧/١٤ هـ)

٧٨ـ الطحاوي : أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الحنفي ، أبوجعفر ، محدّث وعالم من علماء السنة ، له (العقيدة) مشهورة (سير أعلام النبلاء ٢٧/١٥) .

٧٩ـ طلق بن حبيب : العنزي ، البصري ، إمام سلفي ، من رواة الأحاديث ، توفي بعد سنة ٩٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٦٠١/٤) .

(ع)

٨٠ـ ابن أبي عاصم : أبوبكر أحمد بن عمروبن الضحاك بن مخلد ، الشيباني النبيل ، الشهير بابن أبي عاصم . محدث من علماء السنة ، صنّف في العقيدة السلفية عدة كتب ، منها (السنة) ، توفي سنة ٢٨٧ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٣٠/١٣) .

٨١ـ ابن عبد البرّ : يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ ، النمري القرطبي المالكي ، عالم محدث فقيه ، سلفي العقيدة ، له (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد) وغيرها . توفي ٤٦٣ هـ (سير أعلام النبلاء ١٤٣/١٨) .

٨٢ـ عبد الجبار الهمذاني : القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار ، أبوالحسين ، إمام المعتزلة في وقته صنّف (المغني في أبواب التوحيد والعدل) ، و(شرح الأصول الخمسة) . توفي سنة ٤١٥ هـ (الأعلام ٢٧٣/٣) .

٨٣ـ عبد الرحمن بن مهدي : عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري مولاهم ، أبوسعيد البصري ، الإمام الفاضل ، الفقيه المحدّث ، من أعيان علماء الحديث من السلف وإمام من أئمة الجرح والتعديل . توفي سنة ١٩٨ هـ (سير أعلام النبلاء ١٩٢/٩) .

٨٤ـ عبد القادر الجيلاني : عبد القادر بن أبي صالح عبد الله الجيلاني ، أبومحمد ، عالم فقيه حنبلي ،

ونسب إليه أشياء كثيرة هوبريئ منها ، توفي سنة ٥٦١ هـ . (سير أعلام النبلاء ٤٣٩/٢٠) .

٨٥ـ عبد الله بن المبارك : المروذي ، الإمام الفقيه الزاهد العالم المسند المجاهد ، إمام من أئمة السلف ، جمعت فيه خصال الخير . توفي سنة ١٨١ هـ (سير أعلام النبلاء ٣٧٨/٨)

٨٦ـ ابن أبي العزّ : علي بن علي بن محمد ابن أبي العزّ ، الحنفي ، الدمشقي ، تتلمذ على ابن كثير وابن القيّم وطبقتهم ، وصنّف التصانيف على عقدية السلف ، من أشهرها شرحه لعقيدة الطحاوية . توفي سنة ٧٩٢ هـ (إنباء الغمر لابن حجر ٩٥/٢) .

٨٧ـ عز الدين بن عبد السلام بن أبي القاسم : الشافعي ، أشعري المعتقد ، وله مواقف طيّبة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومن تصانيفه في الكلام (العقائد) . (طبقات الشافعية ٢١٩/٨) .

٨٨ـ ابن عساكر : علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله ابن عساكر ، عالم محدّث أشعري العقيدة . توفي ٥٧١ هـ (وفيات الأعيان ٢٩/٧) .

٨٩ـ العلاّف : محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول ، أبوالهذيل ، المشهور بالعلاف . إمام من أئمة المعتزلة ، له مذهب في الاعتزال . توفي سنة ٢٢٦ هـ (تاريخ بغداد ٣٦٦/٣ ، ولسنان الميزان ٥/ ٤١٣) .

٩٠ـ علي بن عاصم : علي بن عاصم بن صهيب ، أبوالحسن القرشي التميمي ، مسند العراق وشيخ المحدّثين ، من طبقة سفيان بن عيينة . وثبت أنّه جادل مع الجهم بن صفوان . توفي سنة ٢٠١ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٤٩/٩) .

٩١ـ أبوعمّار الإباضي : عبد الكافي بن أبي يعقوب يوسف الوارجلاني ، الشهير بأبي عمّار . صاحب كتاب (الموجز) ، والإباضية يعتبرونه من محقّقي مذهبهم . توفي سنة ٥٧٠ هـ (معجم أعلام الإباضية ٢٥٨/٢) .

٩٢ـ عمروبن عبيد : أبوعثمان البصري ، رأس من رؤوس المعتزلة ، وصاحب واصل بن عطاء . هلك سنة ١٤٣ هـ (سير أعلام النبلاء ١٠٤/٦ هـ) .

(غ)

٩٣ـ الغزالي : محمد بن محمد بن محمد الطوسي ، زين الدين ، أبوحامد . إمام من أئمة الأشاعرة والصوفية ، له تصانيف كثيرة جداً في علم الكلام ، والتصوّف ، والردّ على الفلاسفة . توفي سنة ٥٠٥ هـ (سير أعلام النبلاء ٣٢٢/١٩) .

٩٤ـ غيلان الدمشقي : غيلان بن أبي غيلان ، أبومروان الدمشقي القدري ، المقتول في القدر ، كان من بلغاء الكتّاب ، صلبه هشام بن عبد الملك لمقالته ، وكان قد استتابه عمر بن عبد العزيز قبل ذلك (تارخ دمشق ١٨٦/٤٨ ، وميزان الاعتدال (٤٠٨/٥)

(ف)

٩٥ـ ابن فورك : محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني ، متكلّم أشعري ، له (تأويل مختلف الحديث) وغيرها . توفي سنة ٤٠٦ هـ (سير أعلام النبلاء ٢١٤/١٧) .

٩٦ـ فيلواليهودي الأسكندري – Philo the Jew : يهودي روماني ، وأوّل من حاول الجمع بين الوحي والفلسفة . هجره يهود وقته لضلالاته ، ومع ذلك ألّف الكثير من الكتب ، واحتفظها النصارى من بعده . ويعتبر آراؤه من أهمّ مصادر علم الكلام . (Encyclopedia Brittanica)

(ق)

٩٧ـ قاسم بن إبراهيم الرسّي : من أئمة الزيدية ، ومعتزلي قحّ ، له تصانيف عديدة في الدفاع وتقرير مذهب الاعتزال . توفي سنة ٢٤٦ هـ . (الأعلام ١٧١/٥) .

٩٨ـ القاسم بن سلاّم : أبوعبيد ، البغدادي ، الإمام المشهور ، صنّف التصانيف ودافع عن عقيدة السلف . ومن مصنفاته (كتاب الإيمان) وغيرها (سير أعلام النبلاء ٤٩٠/١٠)

٩٩ـ قاسم بن قطلوبغا : زيد الدين قاسم بن قطلوبغا بن عبد الله السودوني الحنفي . عالم ماتريدي حنفي ، كان من المتعصبين لابن الفارض (الضوء اللامع للسخاوي ١٨٤/٦)

١٠٠ـ ابن قتيبة : عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ، أبومحمد ، خطيب أهل السنة ، له (تأويل

مختلف الحديث) وغيرها . توفي سنة ٢٧٦ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٩٦/١٣) .

١٠١ـ القلانسي : أبوأحمد مصعب بن أحمد البغدادي ، شيخ الصوفية ومن قدماء أصحاب الأشعري (سير أعلام النبلاء ١٧٠/١٣) .

(ك)

١٠٢ـ ابن كلاّب : أبومحمد ، عبد الله بن سعيد بن كلاّب القطّان البصري ، رأس المتكلّمين بالبصرة في زمانه ، وكان أوّل من نفى بعض الصفات وأثبت البعض . اخترع القول بالكلام النفسي . وإليه تنسب الكلابية . (طبقات الشافعية الكبرى ٢٩٩/٢) ، وسير أعلام النبلاء ١٧٤/١١) .

١٠٣ـ الكليني : محمد بن يعقوب ، أبوجعفر الرازي الكليني ، عالم من علماء الرافضة الاثني عشرية . صاحب كتاب (الكافي في أصول الدين) . هلك سنة ٣٢٨ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٨٠/١٥) .

١٠٤ـ الكناني : عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني المكي ، العالم الجليل ، سلفي المعتقد ، ناظر ابن أبي دؤاد في حضرة المأمون ، وألّف إثر ذلك (الحيدة) سجّل فيه أحداث هذه المناظرة . توفي سنة ٢٤٠ هـ (الفهرست ٢٦١ ، تاريخ بغداد ٤٥٠/١٠)

١٠٥ـ الكوثري : محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري . حنفي المذهب ، ماتريدي المعتقد ، يميل إلى التجهّم ، سباباً شتاماً طعاناً لعّاناً على علماء السنة ، حرباً على العقيدة السلفية . توفي سنة ١٣٧١ هـ (الأعلام للزركلي ١٢٩/٦) .

(ل)

١٠٦ـ اللالكائي : هبة الله بن الحسن بن منصور ، أبوالقاسم اللالكائي . عالم محدّث سلفي العقيدة ، ألّف عدة كتب من أشهرها (شرح أصول الاعتقاد) توفي سنة ٤١٨ هـ (تاريخ بغداد ٣١/١٤) .

١٠٧ـ اللقاني : إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني ، أبوالإمداد برهان الدين ، الأشعري الصوفي المالكي . صاحب (جوهرة التوحيد) في عقيدة الأشاعرة توفي سنة ١٠٤١ هـ (الأعلام ٢٨/١)

(م)

١٠٨ـ الماتريدي : محمد بن محمد بن محمود ، أبومنصور الماتريدي السمرقندي ، إمام المتكلّمين ،

وإليه تنسب الماتريدية . له (كتاب التوحيد) ، و(تأويلات القرآن) وغيرها . توفي ٣٣٣ هـ (الخطط للمقريزي ٣٥٩/٢ ، والماتريدية للحربي ١٣) .

١٠٩ـ المتولي الشافعي : عبد الرحمن بن محمد بن مأمون ، المتولي ، الشافعي ، النيسابوري . فقيه وإمام من أئمة الأشاعرة ، له في الكلام (الغنية في أصول الدين) وغيرها . توفي سنة ٤٧٨ هـ (طبقات الشافعية الكبرى ٢٢٣/٣) .

١١٠ـ ابن مجاهد : محمد بن أحمد بن محمد بن مجاهد ، أبوأحمد الطائي البصري ، المتكلّم ، صاحب أبي الحسن الأشعري ، وكان الباقلاني يثني عليه كثيراً (تاريخ بغداد ٣٤٣/١)

١١١ـ المجلسي : محمد تقي بن مقصود علي الأصبهاني المجلسي ، من فقهاء الإمامية الرافضة ، له تصانيف كثيرة . توفي سنة ١٠٧٠ (الأعلام ٦٢/٦) .

١١٢ـ محمد بن إسحاق بن خزيمة : النيسابوري ، الحافظ المحدث القيه ، إمام الأئمة ، سلفي المعتقد ، صاحب (الصحيح) و(كتاب التوحيد وإثبات صفات الربّ) . توفي ٣١١ هـ . (سير أعلام النبلاء ٣٦٥/١٣ ، وطبقات الشافعية الكبرى ١٠٩/٣) .

١١٣ـ محمد بن خازم ، أبومعاوية الضرير : السعدي ، الكوفي ، الإمام المسند الحافظ ، من أعلام السلف . توفي سنة ١٩٥ هـ (سير أعلام النبلاء ٧٣/٩) .

١١٤ـ محمد بن سوقة : أبوبكر الغنوي الكوفي ، إمام عابد من أعلام السلف ، وثبت أنّه جادل مع الجهم بن صفوان . توفي سنة ١٤٠ هـ (سير أعلام النبلاء ١٣٤/٦) .

١١٥ـ محمد بن علي بن الطيب ، أبوالحسين البصري : شيخ المعتزلة في وقته ، وصاحب التصانيف الكلامية ، منها (المعتمد في أصول الفقه) . توفي سنة ٤٣٧ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٨٧/١٧) .

١١٦ـ محمد بن كرّام السجستاني : مؤسس الفرقة الكرّامية ، قال بأنّ الإيمان مجرّد القول ، وكان من المجسّمة في باب الصفات توفي سنة ٢٥٥ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٢٣/١١)

١١٧ـ محمد بن يوسف أطفيش : هومحمد بن يوسف بن عيسى الحفمي ، أطفيش الشهير بقطب الأئمة ، إمام من أئمة الإباضية المعاصرين ، بل هوأشهر عالمهم في العصور الحديثة على الاطلق . توفي سنة ١٣٣٢ هـ (معجم أعلام الإباضية ٣٩٩/٢) .

١١٨ـ المزني : إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو، أبوإبراهيم المزني . الإمام المشهور ، وأخص تلميذ الإمام الشافعي ، سلفي المعتقد . ألّف (شرح السنة) وغيرها . توفي سنة ٢٦٤ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٩٢/١٢) .

١١٩ـ المطرزي : ناصر بن عبد السعيد ، أبوالفتح برهان الدين الخوارزمي المطرزي الحنفي المعتزلي ، رأساً في الاعتزال . من مؤلفاته (المغرب في تعريب المعرب) . توفي سنة ٦١٠ هـ (وفيات الأعيان ١٥١/٢) .

١٢٠ـ معبد الجهني : معبد بن عبدالله بن عويمر بن عكيم الجهني ، نزيل البصرة وأوّل من تكلّم بالقدر في زمن الصحابة . كان له علم مع بدعته . قتل مصلوباً بدمشق سنة ٨٠ هـ (تاريخ دمشق ٥٩/ ٣١٢ ، وسير أعلام النبلاء ١٨٥/٤) .

١٢١ـ المفيد : محمد بن محمد بن النعمان البغدادي ، الرافضي . عالم شيعي ، بلغت مؤلفاته مئتين . (سير أعلام النبلاء ٣٤٤/١٧) .

١٢٢ـ مكي بن إبراهيم : مكي بن إبراهيم بن بشير التميمي ، البلخي ، مسند خراسان ، علم من أعلام السلف ، من شيوخ البخاري والإمام أحمد . توفي سنة ٢١٤ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٤٩/٩) .

١٢٣ـ ملا علي قاري : علي بن سلطان محمد ، أبوالحسن الهروي المكي ، الشهير بملا علي قاري . من أئمة الماتريدية والحنفية . توفي سنة ١٠١٤ هـ (كشف الظنون ١٠٩٠/٢)

١٢٤ـ الملطي : محمد بن أحمد بن عبد الرحمن ، أبوالحسين الملطي العسقلاني ، عالم في المقالات والقرآءات ، سلفي المعتقد ، صاحب (التنبيه والردّ) . توفي سنة ٣٧٧ هـ (طبقات الشافعية ٢/ ١١٢) .

١٢٥ـ موسى بن ميمون : ابن يوسف بن إسحاق أبوعمران القرطبي . طبيب ، فيلسوف ، يهودي . من أشهر علماء اليهود ، ومن محرّري مذهبهم . قيل إنّه حفظ القرآن وتفقّه على مذهب الإمام مالك . وقد تأثر بالاعتزال فأدخل كثيراً من عقائدهم على اليهود . (الأعلام ٣٢٩/٨) .

(ن)

١٢٦ـ نجدة بن عامر بن الحنفي : رأس من رؤوس الخوارج ، ومؤسس فرقة النجدات . جادل مع ابن

عباس رضي الله عنه ، وقاتل المسلمين . كان في بداية أمره مع نافع بن أزرق ثمّ انشق عنه وأسّس فرقة جديدة . قتل سنة ٦٩ هـ (تاريخ الإسلام للذهبي ٨٨/٣) .

١٢٧ـ النسفي : عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي ، إمام من أئمة الماتريدية ، ويلقب عندهم بـ (حافظ الدين) . توفي سنة ٧١٠ هـ (هدية العارفين لإسماعيل باشا ٤٦٤/١) .

١٢٨ـ النسفي : عمر بن محمد ، أبوحفص ، إمام من أئمة الماتريدية ، المعروف عندهم بـ(مفتي الثقلين) ، وصاحب (العقائد النسفية) . توفي ٥٣٧ هـ . (الجواهر المضية ٦٥٧/٢) .

١٢٩ـ النسفي : ميمون بن محمد المكحولي ، أبومعين ، إمام من أئمة الماتريدية ، صاحب (التمهيد) و (تبصرة الأدلة) وغيرهما ، وهومن أبرز علماء الماتريدية . توفي سنة ٥٠٨ هـ (الجواهر المضية ٣/ ٥٢٧)

١٣٠ـ النظام : إبراهيم بن سيار بن هاني البصري ، أبوإسحاق . أحد أئمة المعتزلة ، اشتغل بالفلسفة . توفي سنة ٢٣١ هـ (لسان الميزان ٦٧/١) .

(هـ)

١٣١ـ هارون بن معروف : المروذي ، أبوعلي الخزّاز ، إمام من أعلام السلف ومن حملة الأثر . توفي سنة ٢٣١ هـ (سير أعلام النبلاء ١٢٩/١١) .

١٣٢ـ الهروي : عبدالله بن محمد بن علي بن محمد ، الخزرجي ، الأزدي ، إمام سلفي وشوك على أهل البدعة وأصحاب الكلام ، صاحب (ذمّ الكلام وأهله) وغيرها . امتحن مرّات من أجل عقيدته ودعوته للسنة ، توفي سنة ٤٨١ هـ . (المنتظم ٢٧٨/١٦) .

١٣٣ـ ابن الهمام : كمال الدين محمد بن عبد الواحد ، المعروف بابن الهمام . إمام من أئمة الماتريدية . توفي سنة ٨٦١ هـ (الضوء اللامع ١٢٨/٨ ، والبدر الطالع ٢٠١/٢) .

١٣٤ـ هيراقليطس - Heracletus : فيلوسوف يوناني ، من أوئل فلاسفة اليونان . توفي ٥٠٤ ق . م . (The Pre-Socratic Philsosphers، Freeman، p. ١٠٧ .) .

(و)

١٣٥ـ واصل بن عطاء المخزومي البصري ، الغزّال ، أبوحذيفة . مؤسس المعتزلة ، طرده الحسن البصري من مجلسه بسبب بدعه ، له مؤلفات ، منها كتاب في التوحيد وكتاب المنزلة بين المنزلتين . كان يلثغ بالراء ، إلا أنّه كان فصيحاً مفوّهاً . توفي سنة ١٣١ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٦٤/٥) .

١٣٦ـ ابن الوزير : محمد بن إبرهيم بن علي ، كان زيدياً ثمّ رجع إلى السنة ، وألّف عدة كتب ، منها : (العواصم والقواصم . توفي سنة ٨٤٠ هـ (البدر الطالع ترجمة ٤٠٠) .

١٣٧ـ الوليد بن المغيرة المخزومي : والد الصحابي الجليل وسيف الله خالد وزعيم من زعماء قريش ، كان من أشد الناس عداوة للإسلام والمسلمين وأنزل الله تعالى فيه آيات . سيرة ابن هشام ١٠٢/٢

١٣٨ـ وهب بن جرير : وهب بن جرير بن حازم بن زيد ، أبوعبد الله الأزدي البصري ، عالم من أعلام السلف ورواة الأحاديث . توفي سنة ٢٠٦ هـ(سير أعلام النبلاء ٤٤٢/٩)

(ي)

١٣٩ـ يحيى بن حمزة بن علي : الملقّب بالمؤيد ، ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب ، من أعلام الزيدية في اليمن . توفي سنة ٧٠٥ هـ . (البدر الطالع ٨٤٩) .

١٤٠ـ يحيى بن سعيد القطان : يحيى بن سعيد بن فرّوخ ، التميمي ، أبوسعيد القطّان البصري ، إمام جليل وعلم من أعلام السلف ، الحافظ المسند . توفي سنة ١٩٨ هـ (سير أعلام النبلاء ١٧٥/٩) .

١٤١ـ يزيد بن هارون : يزيد بن هارون بن زاذان السلمي مولاهم ، أبوخالد الواسطي ، عابد فقيه زاهد من أعلام السلف وحملة الأثر . توفي سنة ٢٠٦ هـ (التقريب ١٠٨٤) .

١٤٢ـ يوحنا الدمشقي John of Damascus - : يوحنا بن سرجيوس بن منصور بن سرجيوس الدمشقي النصراني . كان مستشاراً لدى بعض خلفاء بني أميّة . كتب عدة كتب في تحرير عقائد النصارى ، وفي الردّ على المسلمين ، وقيل إنّه من أهمّ مصادر علم الكلام . وهناك احتمال كبير أنّ الجعد أخذ بعض مقالاته منه . توفي ١٣٠ هـ (John of Damascus on Islam، Sahas (pps . ٢١-٤٨) .



الفهارس العامة للكتاب

١ـ فهرس الآيات

٢ـ فهرس الأحاديث

٣ـ فهرس الفرق والطوائف

٤ـ فهرس المصطلحات والغريب

٥ـ ثبت المصادر والمراجع

١- فهرس الآيات

سورة البقرة

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

سورة الرعد

سورة إبراهيم

سورة الحجر

سورة النحل

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة مريم

سورة طه

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة الفرقان

سورة الشعراء

سورة النمل

سورة فصلت

سورة الشورى

سورة الزخرف

سورة الأحقاف

سورة محمد

سورة الفتح

سورة الحجرات

سورة ق

سورة الذاريات

سورة الطور

سورة المعارج

سورة الجن

سورة المزمل

سورة المدثر

سورة القيامة

سورة الإنسان

سورة التكوير

* * * *

٢ـ فهرس الأحاديث

* * * *

٣ـ فهرس الفرق والطوائف

* * * *

٤ـ فهرس المصطلحات والغريب

* * * *

٥ـ ثبت المصادر والمراجع

(أ)

١ـ الآمدي وآراؤه الكلامية ، لحيسن الشافعي . دار السلام ، القاهرة ، ١٤١٨ هـ .

٢ـ الإباضية عقيدة ومذهباً ، لصابر طعيمة . دار الجيل ، بيروت ، بدون تاريخ .

٣ـ الإبانة عن أصول الديانة ، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري . تحقيق : بشير محمد عيون . مكتبة المؤيد ، الرياض ، ١٤١٣ هـ .

٤ـ الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة ، لعبيد الله بن محمد بن بطة العكبري . تحقيق : رضا بن نعسان المعطي ، وعثمان عبد الله الأثيوبي ، ويوسف بن عبد الله الوابل . دار الراية الرياض . ١٤١٥ هـ .

٥ـ الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي ، وبهامشه : إعجاز القرآن للباقلاني . دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٦ـ اجتماع الجيوش الإسلامية لمحمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية . تحقيق : عواد المعتق . مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٥ هـ .

٧ـ الإحكام في أصول الأحكام ، على بن أبي علي الآمدي . مطبعة صبيح ، قاهرة ، ١٣٤٧ هـ .

٨ـ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٥ هـ .

٩ـ الأربعين في أصول الدين ، لمحمد بن عمر فخر الدين الرازي . مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حدر أباد دكن . ١٣٥٣ هـ .

١٠ـ الإرشاد لأبي المعالي عبد الملك الجويني . تحقيق : أسعد تميم . مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٤١٦ هـ .

١١ـ أساس التقديس في علم الكلام ، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي . مؤسسة الكتب الثقافية ،

بيروت ، ١٤١٥ هـ .

١٢ـ الاستغاثة في الردّ على البكري ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : عبدالله السهيلي . دار الوطن ، الرياض ، ١٤١٧ هـ .

١٣ـ الاستقامة ، لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد رشاد سالم . دار الهدي النبوي ، مصر ، ١٤٢٠ هـ .

١٤ـ الأسماء والصفات ، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي . تحقيق : عبد الله بن محمد الحاشدي . مكتبة السوادي للتوزيع ، جدة ، ١٤١٣ هـ .

١٥ـ الإصالة في تمييز الصحابة ، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني . تحقيق : عادل الموجود . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٥ هـ .

١٦ـ الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والردّ عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية ، لعبد القادر بن محمد صوفي . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ١٤١٨ هـ .

١٧ـ الأصول من الكافي ، لمحمد بن يعقوب الكليني . تعليق : علي أكبر الغفاري . دار الكتاب الإسلامية ، ظهران ، ١٣٨٨ هـ .

١٨ـ أصول الدين ، لأبي يسر البزدوي . تحقيق : هانز بيتر لنس . مطبعة عيسى بابي حلبي ، القاهرة ، ١٣٨٣ هـ .

١٩ـ أصول الدين ، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي . دار الصادر ، بيروت (مصوّرة من الطبعة التركية ، ١٣٤٦ هـ) .

٢٠ـ أصول السنة ، للإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق : الوليد بن محمد سيف النصر . مكتبة ابن تيمية ، قاهرة ، ١٤١٦ هـ .

٢١ـ أصول السنة ، لمحمد بن عبدالله ابن أبي زمنين . تحقيق : عبد الله بن محمد البخاري . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ١٤١٥ هـ .

٢٢ـ أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة ، لعائشة يوسف المناعي . دار الثقافة ، قطر ، ١٤١٢ هـ .

٢٣- أطلس الوطن العربي والعالم . الناشر : مؤسسة جيوبروجكتس ، بيروت ، ١٩٩١ م .

٢٤- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، لمحمد أمين بن محمد مختار الشنقيطي . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

٢٥- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي . تحقيق : أحبد بن إبراهيم دار الفضيلة ، الرياض ، ١٤٢٠ هـ .

٢٦- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، لفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي . مكتبة الكليات الأزهرية ، قاهرة (بدون تاريخ) .

٢٧- الأعلام للزركلي . دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٠ م .

٢٨- إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين ، محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية . تحقيق : عبد الرحمن الوكيل . دار إحياة التراث العربي ، بيروت ، (بدون تاريخ) .

٢٩- الاقتصاد في الاعتقاد ، لأبي حامد محمد الغزالي . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ .

٣٠- الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد ، لمحمد بن الحسن الطوسي . تحقيق : جمعية منتدى النشر ، مطبعة الآداب ، النجف ، العراق . ١٣٩٩ هـ .

٣١- الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي ، لـ د ./ محمد الحاج حسن الكمالي . دار الحكمة اليمانية ، صنعاء . ١٩٩١ هـ .

٣٢- الانتصار والردّ على ابن الروندي ، لعبد الرحيم بن محمد الخياط . تحقيق : د ./ نيبرج . دار الندوة الإسلامية ، بيروت ، ١٩٨٧ م .

٣٣- الأنساب ، لعبد الكريم بن محمد السمعاني . تحقيق : محمد أحمد حلاّق . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٩ هـ .

٣٤- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، لأبي بكر بن الطيب الباقلاني . تحقيق : عماد الدين حيدر ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ .

٣٥- إيثار الحقّ على الخلق في ردّ الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد ، لمحمد بن المرتضى ابن

الوزير اليماني . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٧ هـ .

٣٦ـ الإيمان ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . خرّج أحاديثه : محمد ناصر الدين الألباني المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ .

(ب ، ث)

٣٧ـ بدائع الفوائد ، لمحمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية . دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٣٨ـ البداية والنهاية ، لإسماعيل بن كثير . تحقيق : عبد الرحمن اللادقي ومحمد غازي بيضون . دار المعرفة ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

٣٩ـ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ، لأبي البعاس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم . دار القاسم ، الرياض ، ١٤٢١ هـ .

٤٠ـ – ت –

٤١ـ تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة ، لعبد اللطيف الحفظي . دار الأندلس ، جدة ، ١٤٢١ هـ .

٤٢ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي . تحقيق : عمر عبدالسلام تدمري . دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤٣ـ تاريخ بغداد ، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي . دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ .

٤٤ـ تاريخ ابن خلدون ، لعبد الرحمن بن خلدون . تحقيق : خليل شحادة . دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠١ هـ .

٤٥ـ تاريخ خليفة بن خيّاط ، تحقيق : أكرم ضياء الدين العمري . دار الطيبة ، الرياض ، ١٤٠٥ هـ .

٤٦ـ تاريخ دمشق ، لعلي بن حسن ابن عساكر . تحقيق : محبّ الدين العمري . دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .

٤٧ـ تاريخ الطبري ، المعروف بتاريخ الأمم والملوك ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري . تحقيق : محمد إبراهيم . روائع التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤٨ـ تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن : الزيدية ، لأحمد حسين شرف الدين . الطبعة الثانية ، ١٤٠٠ هـ (لم يذكر مكان الطبع) .

٤٩ـ التاريخ الكبير ، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري . دار الكتب العلمية ، بيروت .

٥٠ـ تأويل مختلف الحديث ، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٥ هـ .

٥١ـ تبصرة الأدلة في أصول الدين ، لأبي معين ميمون بن محمد النسفي . تحقيق : كلود سلامة . المعهد العلمي الفرنسي للدرسات الإسلامية ، دمشق ، ١٩٩٣ م .

٥٢ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، لأبي القاسم علي بن الحسن ابن عساكر . تحقيق : محمد زاهد الكوثري . دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ .

٥٣ـ تجديد التفكير الديني في الإسلام ، لمحمد إقبال . تعريب : عباس محمود . لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٥٥ م .

٥٤ـ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، لمحمد بن أحمد البيروني . مطابع مجلس دائرة المعارف الإسلامية ، هيدرباد ، الهند . ١٣٧٧ هـ .

٥٥ـ التدمرية ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد السعوي . مكتبة العبيكان ، الرياض ، ١٤٢١ هـ .

٥٦ـ تذكرة الحفاظ ، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي . دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

٥٧ـ التسعينية ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد العجلان . مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ، الرياض . ١٤٢٠ هـ .

٥٨ـ تفسير القرآن العظيم ، لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير . دار الخير ، بيروت . ١٤١٢ هـ .

٥٩ـ تفسير الطبري ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري . الطبعة الثالثة . مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر ، ١٩٧٨ م .

٦٠ـ تفسير القرطبي : انظر (الجامع لأحكام القرآن) .

٦١ـ التفسير والمفسرون ، لمحمد حسين الذهبي . مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٤١١٦ هـ .

٦٢ـ تلخيث الباين في ذكر فرق أهل الأديان ، لعلي بن محمد الفخري . تحقيق : رشيد البندر . دار الحكمة ، لندن ، ١٤١٥ هـ .

٦٣ـ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني . تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر . مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت . ١٤١٤ هـ .

٦٤ـ التمهيد في أصول الدين ، لأبي معين النسفي . تحقيق : د . عبد الحي القابل . دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٤٠٧ هـ .

٦٥ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، لأبي عمر بن عبد البرّ . تحقيق : سعيد أحمد أعرب . طار الطيبة ، الرياض ، ١٤٠٧ هـ .

٦٦ـ التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع ، لأبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي . تحقيق وتعليق : محمد زاهد الكوثري . مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ، قاهرة . ١٣٧٨ هـ .

٦٧ـ تهذيب الآثار ، لمحمد بن جرير الطبري . تحقيق : ناصر الرشيد . مكة .

٦٨ـ تهذيب التهذيب ، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني . تحقيق : إبراهيم الزيبق . مؤسسة الرسالة بيروت ، ١٤١٦ هـ .

٦٩ـ الثلاثون مسألة ؛ مصباح العلوم في معرفة الحيّ القيّوم .

(ج ، ح ، خ)

٧٠ـ الجانب الاعتزالي عند الجاحظ ، لبلقاسم الغالي . دار ابن حزم ، بييروت ، ١٤٢٠ هـ .

٧١ـ الجامع لأحكام القرآن ، لمحمد بن أحمد القرطبي . تحقيق : عبد الرزاق المهدي . دار الكتاب العربي بيروت . ١٤١٨ هـ .

٧٢ـ جامع بيان العلم وفضلة ، ليوسف بن عبد الله ابن عبد البر . تحقيق : أبو الإشبال الزهيري . مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ١٤١٦ هـ .

٧٣ـ جامع الرسائل ، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية . تحقيق : محمد رشاد سالم . دار العطاء

الرياض ، ١٤٢٢ هـ .

٧٤ـ جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية ، لمحمد أحمد لوح . دار ابن عفّان ، الخبر ١٤١٨ هـ .

٧٥ـ جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي ، لخالد العسلي . المكتبة الأهلية ، بغداد . ١٩٧٥ م .

٧٦ـ الجوهر النظام في علمي الأديان والأحكام ، لعبد الله بن حميد سلوم السالمي الإباضي . مطبعة النصر ، عمان ، ١٣٩٤ هـ .

٧٧ـ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية . تحقيق : يوسف علي بدوي . دار ابن كثير ، دمشق . ١٤٢٠ هـ .

٧٨ـ حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد ، لإبراهيم البيجوري . تحقيق : علي جمعة الشافعي دار السلام ، القاهرة ، ١٤٢٢ هـ .

٧٩ـ حاشية الدسوقي على أمّ البراهين ، لمحمد الدسوقي . مطبعة دار إحياء الكتب العربي ، لبنان ، بدون تاريخ .

٨٠ـ الحجة في بيان المحجة ، لأبي القاسم إسماعيل بن محمد التميمي الإصبهاني . تحقيق : محمد المدخلي ومحمد أبورحيم . دار الراية ، الرياض ، ١٤١٩ هـ .

٨١ـ الحموية ، أو: الفتاوى الحموية الكبرى ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : حمد التويجري . دار الصميعي ، الرياض ، ١٤١٩ هـ .

٨٢ـ الحور العين ، لنشوان بن سعيد بن نشوان الحميري . تحقيق : كمال مصطفى . مكتبة الخانجي ، قاهرة ، بدون تاريخ .

٨٣ـ الحياة الآخرة ما بين البعث إلى دخول الجنة أو النار ، لـ د ./ غالب بن علي العواجي . دار لينة للنشر والتوزيع ، دمنهور ، ١٤١٧ هـ .

٨٤ـ الحيوان ، لعمرو بن بحر الجاحظ . تحقيق : عبد السلام محمد هارون . دار إحياء التراث ، لبنان ، ١٩٦٩ هـ

٨٥ـ الخطط للمقريزي ؛ المواعظ والاعتبار .

٨٦ـ ؟ خلق أفعال العباد والردّ على الجهمية وأصحاب التعطيل ، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري . تحقيق : سالم بن أحمد بن عبد الهادي السلفي . مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة ، ١٤٠٨ هـ .

٨٧ـ الخوارج أوّل فرقة في تاريخ الإسلام ، لـ د ./ ناصر بن عبد الكريم العقل . دار الوطن ، الرياض ، ١٤١٧ هـ .

(د ، ذ ، ر)

٨٨ـ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، أحمد بن يوسف سمين الحلبي . تحقيق : أحمد الخرّاط ، دار القلم ، دمشق ، ١٤٠٦ هـ .

٨٩ـ درء تعارض العقل والنقل ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحيق : محمد رشاد سالم . تفاصيل الطبع غير موجودة .

٩٠ـ دراسات في الأواء والفرق والبدع وموقف السلف منها ، لـ د ./ ناصر بن عبد الكريم العقل . دار اشبيليا ، الرياض ، ١٤١٨ هـ .

٩١ـ دراسات في الفكر العربي ، لماجد فخري . دار التهاد للنشر ، بيروت لبنان ١٩٧٧ م

٩٢ـ الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، جمع عبد الرحمن بن قاسم . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٣٨٥هـ .

٩٣ـ ذمّ الكلام وأهله ، لأبي إسماعيل عبدالله بن محمد الهروي . تحقيق : عبد الله بن محمد الأنصاري . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة . ١٤١٩ هـ .

٩٤ـ الردّ على الجهمية والزنادقة ، للإمام أحمد بن حنبل . تحقيق : عبد الرحمن عميرة . دار اللواء ، الرياض ، ١٤٠٢ هـ .

٩٥ـ الردّ على الجهمية لابن بطة ؛ الإبانة له .

٩٦ـ الردّ على الجهمية ، لأبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي . تحقيق : بدر بن عبد الله البدر . دار ابن الأثير ، الكويت . ١٤١٦ هـ .

٩٧ـ الردّ على ابن الراوندي ، أو: كتاب الإنتصار ، لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط . تحقيق : دكتور

نيبرج . مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٧ م .

٩٨ـ الردّ على من قال بفناء الجنة والنار ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد بن عبد الله السمهري . دار بلنسية ، الرياض ، ١٤١٥ هـ .

٩٩ـ رسائل الجاحظ ، تحقيق : حسن السندوبي . المكتبة التجارية ، القاهرة ، ١٩٣٣ م .

١٠٠ـ رسائل العدل والتوحيد ، جمع وتحقيق : محمد عمارة . دار الهلال ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٠١ـ الرسالة إلى أهل الثغر ، لأبي الحسن الأشعري . تحقيق : محمد السيد الجليند . دار اللواء ، الرياض . ١٤١٠ هـ .

١٠٢ـ رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الردّ على من أنكر الحرف والصوت ، لأبي نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي . تحقيق ودراسة : محمد باكريم باعبدالله . دار الراية للنشر والتوزيع ، الرياض ، ١٤١٤ هـ .

١٠٣ـ رسالة في أنّ القرآن غير مخلوق ، لإبراهيم بن إسحاق الحربي . تحقيق : علي بن عبد العزيز الشبل . دار العاصمة ، الرياض ، ١٤١٦ هـ .

١٠٤ـ الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات ، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني . تحقيق : محمد بن سعيد القحطاني . دار ابن الجوزي ، الدمام ، ١٤١٩ هـ .

١٠٥ـ رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار ، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني . تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني . المكتب الإسلامي ، بيروت . ١٤٠٥ هـ .

١٠٦ـ زاد المسير في علم التفسير ، لعبد الرحمن بن علي ابن الجوزي . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ .

١٠٧ـ الزيدية : نشأتها ومعتقداتها ، للقاضي إسماعيل الأكوع دار الفكر المعاصر بيروت (١٤١٣ هـ)

(س ، ش)

١٠٨ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة ، لمحمد ناصر الدين الألباني مكتبة المعارف الرياض . ١٤١٢ هـ .

١٠٩ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، لمحمد ناصر الدين الألباني . مكتبة المعارف ، الرياض .

١٤١٢ هـ .

١١٠ـ سنن الترمذي ، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي . تحقيق : أحمد شاكر . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٨ هـ .

١١١ـ سنن أبي دواد ، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني . تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد . دال إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

١١٢ـ سنن ابن ماجة ، لأبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجة . تحقيق : خليل مأمون الشيحا . دار المعرفة ، بيروت ، ١٤١٦ هـ .

١١٣ـ سنن النسائي ، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي . تحقيق : مكتب تحقيق التراث الإسلامي . دار المعرفة ، بيروت ، ١٤١٦ هـ

١١٤ـ السنة ، لأبي بكر أحمد بن عمروابن أبي عاصم . تحقيق وتخريج : د ./ باسم بن فيصل الجوابرة . دار الصميعي ، الرياض ، ١٤١٩ هـ .

١١٥ـ السنة ، لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال . تحقيق : د ./ عطية بن عتيق الزهراني . دار الراية للنشر ، الرياض ، ١٤١٥ هـ .

١١٦ـ السنة ، لأبي عبد الرحمن عبد الله بن أحمد ابن حنبل . تحقيق : د ./ محمد بن سعيد القحطاني دار الرمادي للنشر ، الدمام ، ١٤١٦ هـ .

١١٧ـ سير أعلام النبلاء ، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي . تحقيق : شعيب الأرناؤوط . مؤسسة الرسالة ، لبنان ، ١٤١٧ هـ .

١١٨ـ الشامل في أصول الدين ، لأبي المعالي عبد الملك الجويني . تحقيق : د ./ علي نشار . دار المعارف الاسنكندرية ، ١٩٦٩ م .

١١٩ـ الشفاعة عند أهل السنة ، لـ د ./ ناصر بن عبد الرحمن الجديع . دار أطلس للنشر والتوزيع ، الرياض ، ١٤١٧ هـ .

١٢٠ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، لمحمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية . تحقيق : مصطفى الشلبي . مكتبة السوادي ، جدة ، ١٤١٥ هـ .

١٢١ـ شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار بن أحمد . تحقيق : عبد الكريم عثمان . مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٤١٦ هـ .

١٢٢ـ شرح السنى ، لحسين بن مسعود البغوي . تحقيق : زهير الشاويش . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ .

١٢٣ـ شرح السنة ، لأبي محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري . تحقيق : د ./ محمد بن سعيد القحطاني . مكتبة السنة ، القاهرة ، ١٤١٦ هـ .

١٢٤ـ شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتزاني . تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد . المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، ١٤٢١ هـ .

١٢٥ـ شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز الحنفي . خرّج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني . المكتب الإسلامي ، بيروت . الطبعة التاسعة ، ١٤٠٨ هـ .

١٢٦ـ شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة ، لملا علي قارئ . تحقيق : مروان محمد الشعار . دار النفائس ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

١٢٧ـ شرح المقاصد ، لمسعود بن عمر التفتزاني . تحقيق : إبراهيم شمس الدين . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢٢ هـ .

١٢٨ـ شرح المواقف ، لعلي بن محمد الجرجاني . تحقيق : عبد الرحمن عميرة . دار الجيل ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

١٢٩ـ الشرح الميّسر على الفقهين الأبسط والأكبر ، المنسوبين لأبح حنيفة النعمان بن ثابت . د ./ محمد بن عبدالرحمن الخميس . مكتبة الفرقان ، عجمان ، ١٤١٩ هـ .

١٣٠ـ الشريعة ، لأبي بكر محمد بن الحسين الآجرّي . تحقيق : الوليد بن محمد الناصر . مؤسسة قرطبة ، قاهرة ، ١٤١٧ هـ .

(ص ، ض)

١٣١ـ الصارم المسلول على شاتم الرسول ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق :

عصام فارس الحرستاني . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤١٤ هـ .

١٣٢ـ صحيح البخاري = فتح الباري .

١٣٣ـ صحيح مسلم = المنهاج .

١٣٤ـ صحيح الوابل الصّيب من الكلم الطيّب ، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية . حقّقه ونقّحه : سليم بن عيد الهلالي . دار ابن الجوزي ، دمّام ، ١٤١٦ هـ .

١٣٥ـ الصفدية لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد رشاد سالم . دار الهدى النبوي ، القاهرة ،١٣٢١ هـ .

١٣٦ـ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة ، لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية . تحقيق : علي دخيل الله . دار العاصمة ، الرياض ، ١٤١٨ هـ .

١٣٧ـ صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام ، لجلال الدين السيوطي . تعليق : علي سامي النشار دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

(ط ، ظ)

١٣٨ـ طبقات الحنابلة ، لابن أبي يعلى . دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .

١٣٩ـ طبقات الشافعية الكبرى ، لتاج الدين عبد الوهّاب بن علي السبكي . تحقيق : محمود محمد الطناحي . مطبع عيسى بابي حلبي وشركاه ، مصر ، بدون تاريخ .

١٤٠ـ الطبقات الكبرى ، لمحمد بن سعد . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

١٤١ـ ظاهرة الإرجاء ، لسفر الحوالي . دار الكلمة ، هولاند ، ١٤٢٠ هـ

(ع ، غ)

١٤٢ـ العقائد ، لعزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام . تحقيق : بسّام عبد الوهّاب الجاني . دار البشائر الإسلامية ، الأردن ، ١٤١٤ هـ .

١٤٣ـ عقائد الثلاث والسبعين فرقة ، لأبي مجمد اليمني . تحقيق : محمد بن عبد الله الغامدي . مكتبة

العلوم والحكم ، ١٤٢٢ هـ .

١٤٤ـ العقائد النسفية ؛ انظر : شرح العقائد النسفية ، للتفتزاني .

١٤٥ـ عقيدة السلف أصحاب الحديث ، لأبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني . تحقيق : بدر بن عبد الله البدر . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ١٤١٥ هـ .

١٤٦ـ العقيدة النظامية ، لأبي المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني . تحقيق : محمد زاهد الكوثري . المكتبة الأزهرية للتراث ، قاهرة ، ١٤١٢ هـ .

١٤٧ـ الغنية في أصول الدين ، لأبي سعيد عبد الرحمن النيسابوري ، المعروف بالمتولي الشافعي . تحقيق : عماد الدين حيدر . مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ .

١٤٨ـ الغنية لطالبي طريق الحق ، لعبد القادر الجيلاني . تحقيق : عبد الكريم العجم . دار الصادر ، بيروت ١٤١٦ هـ .

(ف ، ق ، ك)

١٤٩ـ فتح الباري بشرح البخاري ، للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني . المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٤٠٨ هـ .

١٥٠ـ الفتوح الإسلامي عبر العصور ، لعبد العزيز بن إبراهيم العمري دار إشبيليا ، الرياض ، ١٤١٩ هـ .

١٥١ـ الفرق بين الفرق ، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي . تحقيق : إبراهيم رمضان . دار المعرفة بيروت ، ١٤١٥ هـ .

١٥٢ـ فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام ، لغالب بن علي العواجي . دار لينة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٤١٨ هـ .

١٥٣ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري . تحقيق : محمد إبراهيم نصر ، وعبد الرحمن عميرة . دار الجيل ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .

١٥٤ـ الفصول المهمة في أصول الأئمة ، للحرّ العاملي . تفاصيل الطبع غير موجودة .

١٥٥ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، للقاضي عبد الجبار ، وأبي القاسم البلخي . جمع وتحقيق : فؤاد

سيد . الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٧٤ م .

١٥٦ـ الفقه الأبسط ، لأبي حنيفة : انظر الشرح الميّسر .

١٥٧ـ الفقه الأكبر ، لأبي حنيفة : انظر الشرح الميّسر .

١٥٨ـ في علم الكلام ، لأحمد صبحي . مؤسسة الثقافة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٢ م .

١٥٩ـ فيصل التفرقة بين الأيمان والزندقة ، لأبي حامد محمد الغزالي . مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٣٤٣ هـ .

١٦٠ـ القاموس المحيط للفيروزبادي . دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٩ م .

١٦١ـ القدرية والمرجئة : نشأتها وأصولها ، لـ . د ./ ناصر بن عبد الكريم العقل . دار الوطن ، الرياض ، ١٤١٨ هـ .

١٦٢ـ قصة الفلسفة لـ(ويل ديوارنت) ، ترجمة أحمد الشيباني دار القارئ العربي بيروت ، ١٤١٤ هـ

١٦٣ـ القضاء والقدر في الإسلام ، لفاروق الدسوقي . دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٩٨١ م .

١٦٤ـ القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ، لعبد الرحمن بن صالح المحمود . دار الوطن ، الرياض ، ١٤١٨ هـ .

١٦٥ـ قطف الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة ، لجلال الدين السيوطي . تحقيق : خليل الميس . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .

١٦٦ـ القول المسدّد في الذبّ عن المسند للإمام أحمد ، لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني . مكتبة ابن تيمية ، قاهرة ، ١٤٠١ هـ .

١٦٧ـ الكامل في ضعفاء الرجال ، لعبد الله بن عدي . دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٦٨ـ كبرى اليقينيات ، لمحمد سعيد رمضان البوطي . دار الفكر المعاصر ، دمشق ، ١٤١٩ هـ .

١٦٩ـ كتاب الإعتقاد ، لمحمد ابن القاضي أبي يعلى الحنبلي . تحقيق : محمد الخميس . دار الأطلس الخضراء ، الرياض ، ١٤٢٣ هـ .

١٧٠ـ كتاب الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد ، لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط .

تحقيق : د ./ نيبرج . دار الندوة الإسلامية ، بيروت ، ١٩٨٧ م .

١٧١- كتاب الإيمان ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد ناصرالدين الألباني . المكتب الإسلام ، بيروت . ١٤٠٩ هـ .

١٧٢- كتاب الإيمان ، لأبي عبيد القاسم بن سلاّم . تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ .

١٧٣- كتاب التوحيد ، لأبي منصور الماتريدي . تحقيق : فتح الله خليف . دار الجامعات المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٧٤- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عزّ وجل ، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة . دراسة وتحقيق : د ./ عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان . مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٤ هـ .

١٧٥- كتاب الحيدة ، لعبد العزيز بن يحيى الكناني . تحقيق جميل صليبا دار صادر بيروت ، ١٤١٢ هـ

١٧٦- كتاب السنة ، لعبد الله بن أحمد : انظر السنة له .

١٧٧- الكتاب اللطيف لشرح مذاهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسّك بالسنن ، لعمر بن أحمد بن شاهين . تحقيق عبد الله بن محمد البصيري . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ١٤١٦ هـ .

١٧٨- كتاب المحصّل لأفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين ، لمحمد بن عمر فخر الدين الرازي . تحقيق : د ./ حسين أتاي . مكتبة دار التراث ، القاهرة ، ١٣١١ هـ .

١٧٩- الكشاف ، لأبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري . تحقيق : عبد الرزاق المهدي . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

(ل)

١٨٠- اللباب في تهذيب الأنساب ، لعزّ الدين ابن الأثير الجزري . دار الصادر ، بيروت .

١٨١- لسان العرب ، لجمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور . دار الصادر ، بيروت ، ١٤١٤ هـ .

١٨٢- لسان الميزان ، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني . تحقيق : غنيم بن عباس غنيم . مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ١٤١٦ هـ .

١٨٣ـ لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة ، لعبد الملك الجويني . تحقيق : فوقيه حسين محمود . المؤسسة المصرية لعامة للتأليف والأنباء والنشر ، دار المصرية . ١٣٨٥ هـ .

١٨٤ـ اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع ، لأبي الحسن الأشعري . تحقيق : حمودة غرابة . المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة (بدون تاريخ) .

١٨٥ـ لمعة الاعتقاد والهادي إلى سبيل الرشاد ، لعبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي . تحيق : بدر البدر دار ابن الأثير ، كويت ، ١٤١٦ هـ .

١٨٦ـ لوامع الأنوار البهية ، لمحمد السفاريني الحنبلي . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤١١ هـ .

(م)

١٨٧ـ الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات ، لشمس السلفي الأفغاني . تفاصيل الطبع غير موجودة ، ١٤١٩ هـ .

١٨٨ـ متشابه القرآن ، لعبد الجبار بن أحمد الهمذاني . تحقيق : عدنان زرزور . دار التراث ، القاهرة .

١٨٩ـ المحصول في علم الأصول ، لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي . تحقيق : طه جابر العلواني . مطابع الفرزدق ، الرياض ، ١٣٠١ هـ .

١٩٠ـ مختصر العلوّ للعلي الغفار للذهبي ، لمحمد ناصر الدين الألباني . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤١٣ هـ .

١٩١ـ مختصر المنتهى ، لابن الحاجب . مطبعة العالم ، إستانبول . بدون تاريخ .

١٩٢ـ مسائل الإمام أحمد ، لأسحاق بن إبراهيم . تحقيق : زهير شاويش . الكمتب الإسلامي بيروت .

١٩٣ـ مسند الإمام أحمد ، للإمام أحمد بن حنبل . تحقيق : عبد المحسن التركي . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٦هـ .

١٩٤ـ مسند أبي داود الطيالسي . دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٩٥ـ مشكاة الأنوار لأبي حامد الغزالي . تحقيق : أبوالعلا العفيفي . القاهرة ، ١٩٦٤ م .

١٩٦ـ مشكل الحديث وبيانه ، لأبي بكر بن فورك . تحقيق : موسى محمد علي . دار الكتاب الحديثية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٩٧ـ معارج القدس ، لأبي حامد الغزالي . مطبعة عزت الحسيني ، القاهرة ، ١٣٥٩ هـ

١٩٨ـ المعجم الكبير ، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني . تحقيق : حمدي غبد المجيد السلفي . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٩٩ـ المعجم الوسيط ، لجماعة من العلماء تحت إشراف حسن علي عطية ، ومحمد أمين .المكتبة الإسلامية ، إستانبول ، بدون تاريخ .

٢٠٠ـ المحصّل ، للرازي ، انظر : كتاب المحصّل لأفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين .

٢٠١ـ محنة الإمام أحمد بن محمد بم حنبل ، للحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي . تحقيق : د./ عبد الله التركي . هجر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٤٠٧ هـ .

٢٠٢ـ مجموعة التوحيد ، لنخبة من العلماء . المكتبة السلفية ، المدينة (بدون تاريخ) .

٢٠٣ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد . ١٤١٨ هـ .

٢٠٤ـ المحلى ، لعلي بن محمد بن حزم . تحقيق : أحمد شاكر . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٠٥ـ المحيط بالتكليف ، للقاضي عبد الجبّار . تحقيق : عمر سيد عزمي . الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ) .

٢٠٦ـ مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيّم ، لإبرايهم الموصلي . تحقيق : سيد إبراهيم . دار الحديث ، القاهرة ، ١٤١٢ هـ .

٢٠٧ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبك وإياك نستعين ، لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية . تحقيق : محمد المعتصم البغدادي . دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

٢٠٨ـ مذاهب الإسلاميين ، لـ د . عبد الرحمن بدوي . دال العالم للملايين ، بيروت . ١٩٩٧ م .

٢٠٩- مسائل الإمام أحمد ، رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني . الناشر : محمد أمين دمج ، بيروت ، لبنان (بدون تاريخ) .

٢١٠- المسامرة شرح المسايرة ، للكمال بن أبي شريف ابن الهمام مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٤٧ هـ .

٢١١- المستصفى من علم الأصول ، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي . تحقيق : محمد سليمان الأشقر . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

٢١٢- مشكاة المصابيح ، لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي . تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .

٢١٣- مصباح العلوم في معرفة الحيّ القيّوم (المعروف بـ : الثلاثين مسألة) ، لأحمد بن الحسن الدصّاص الزيدي . تحقيق : محمد عبد السلام كفافي . جامعة بيروت العربية ، ١٩٧١ م .

٢١٤- معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقرّبين ، لـ محمد بن عبد الوهّاب العقيل . أضواء السلف ، الرياض ، ١٤٢٢ هـ .

٢١٥- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول ، للحافظ بن أحمد الحكمي . تحقيق : عمر بن محموأبوعمر . دار ابن القيّم ، الدمّام ، ١٤١٥ هـ .

٢١٦- معجم أعلام الإباضية ، تأليف جماعة من الباحثين . دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ

٢١٧- المغني في أبواب العدل والتوحيد ، للقاضي عبد الجبار . تحقيق : عبد الحليم المحمود . طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢١٨- المطالب العالية من العلم الإلهي ، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي . تحقيق : محمد عبد السلام الشاهين . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ .

٢١٩- المعتزلة ، لزهدي جار الله . مؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٤١٠ هـ .

٢٢٠- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها ، لعواد بن عبد الله المعتق . مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٧ هـ .

٢٢١- معجم البلدان ، لياقوت بن عبدالله الحموي . تحقيق : محمد عبد الرحمن المرعشلي . دارإحياء

التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٧ هـ .

٢٢٢ـ المغرب في ترتيب المعرب ، لأبي الفتح ناصر الدين المطرّزي . تحقيق : محمود فاخوري . مكتبة أسامة بن زيد ، حلب .

٢٢٣ـ مفردات ألفاظ القرآن ، للحسين بن محمد بن مفضل ، المعروف بالراغب الأصبهاني . تحقيق : صفوان عدنان داودي . دار القلم ، دمشق ، ١٤١٨ هـ .

٢٢٤ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري . تحقيق : هلموت رتير . دار النشر فرانز شتاينر ، فيسبادن (ألمانيا) ، ١٤٠٠ هـ .

٢٢٥ـ مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها ، لجابر إدريس علي . أضواء السلف الرياض ، ١٤٢٢ هـ .

٢٢٦ـ مقالة التعطيل والجعد بن درهم ، لمحمد بن خليفة التميمي . أضواء السلف الرياض ، ١٤١٨ هـ .

٢٢٧ـ الملل والنحل ، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني . تحقيق وتعليق : أحمد فهمي محمد . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٣ هـ .

٢٢٨ـ المنار المنيف في الصحيح والضعيف ، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية . تحقيق : عبد الفتاح أبوغدّة . مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب ، ١٤١٤ هـ .

٢٢٩ـ مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة ، لموفّق بن أحمد المكّي . مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد دكن ، الهند ، ١٣٢١ هـ .

٢٣٠ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي . تحقيق : محمد عبد القادر عطا . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢١ هـ .

٢٣١ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية ، لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحرّاني . تحقيق : محمد رشاد سالم ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦ هـ .

٢٣٢ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، لمحيي الدين النووي . تحقيق : خليل مأمون شيحا . دار المعرفة ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

٢٣٣ـ منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى ، لخالد بن عبد اللطف بن

محمد نور . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ١٤١٦ هـ .

٢٣٤- منهج الإستدلال على مسائل الإعتقاد ، لعثمان بن علي حسن . مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٨ هـ .

٢٣٥- منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ، لمحمد أمين الشنقيطي . طباعة الجامعة الإسلامية .

٢٣٦- المهدي المنتظر في ضوء الآحاديث والآثار الصحيحة ، لـ د ./ عبد العليم عبد العظيم البستوي . المكتبة المكية ، مكة ، ١٤٢٠ .

٢٣٧- المنية والأمل ، لأحمد بن يحيى بن المرتضى . تحقيق : توما أرثلوا . طبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣١٦ هـ .

٢٣٨- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، لأحمد بن علي المقريزي . مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة بدون تاريخ .

٢٣٩- المواقف في علم الكلام ، لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي . عالم الكتب ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٤٠- موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، لعبد الرحمن بن صالح المحمود . مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٦ هـ .

٢٤١- ميزان الإعتدال في نقد الرجال ، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي . تحقيق : علي محمد البجاوي . دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٦٣ م .

(ن)

٢٤٢- نشأة الفكر الفلسفي ، لعلي سامي النشار . دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٧ م .

٢٤٣- نقض تأسيس الجهمية ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، انظر : بيان تلبيس الجهمية .

٢٤٤- نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد ، لعثمان بن سعيد الدارمي . تحقيق : منصور بن عبد العزيز السماري . أضواء السلف ، ١٤١٩ هـ .

٢٤٥- النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى ، لمحمد الحمود النجدي . مكتبة الإمام الذهبي ،

الكويت ، ١٣١٧ هـ .

٢٤٦ـ نهاية الأقدام في علم الكلام ، لعبد الكريم الشهرستاني . تحقيق : ألفرد جيوم . مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٤٧ـ النهاية في الفتن والملاحم ، لإسماعيل بن كثير . تحقيق : خليل مأمون شيحا . دار المعرفة ، بيروت ١٤٢٠ هـ .

(و)

٢٤٨ـ الوافي بالوفيات ، لصلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي . تحقيق : أحمد الأرنأوط وتركي مصطفى . بيروت ، ١٤٢١هـ .

المقالات

٢٤٩ـ رؤية النبي ﷺ لربّه ، لـ أ . د ./ محمد بن خليفة التميمي . في (مجلة الجامعة الإسلامية) ، العدد ١١٣ ، سنة ١٤٢١ ، ص . ١١٣ - ٢٠٧ .

٢٥٠ـ الصفات الإليهة : تعريفها وأقسامها ، لـ أ . د ./ محمد بن خليفة التميمي ، في (مجلة الجامعة الإسلامية) ، العدد ١١٢ ، سنة ١٤٢١ ، ص . ٧٣ - ١٤٥ .

الكتب الأجنبية

* Great Books of the Western World Series . Editor-in-chief : Robert Macnard Hutchins . Encyclopeadiea Brittanica، inc . ١٩٧٧ CE .

* Histor y of Philosophy، b y F . Copleston . Image Books، Doubleda y . New york . ١٩٧٤ .

* Introducing Philosophy، b y Robert C . Solomon . Harcourt Brace and Company، Florida، USA ١٩٩٧ . CE .

* The Pre-Socractic Philosophers، b y Kathleen Freeman . Oxford Press، London ١٩٤٦ . CE .

* The Laws of Plato . Translated and Edited b y Trevors J . Saunders، Penguin Classics . London١٩٧٩ ، CE .

* Motion and Motion's God، b y Michael Buckle y . Princeton Universit y Press، New Jersey ١٩٧٩ . CE .

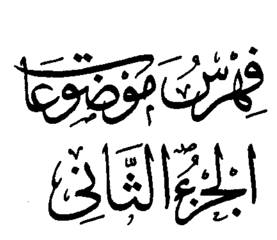
* Orthodox Faith، b y Saint John of Damascus . Ed . B y Frederic H . Chase، Jr) . The Fathers of the Church Series، v ٢٨ . (New york . ١٩٥٨ .

* The Philosoph y of the Kalam، b y Harr y A . Wolfson . Harvard Uni . Press، Cambride . ١٩٧٦ .

* Proofs for Eternity، Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy، b y Herbert A . Davidson . Oxford Universit y Press، New york . ١٩٨٧ .

* * * * *




فهرس موضوعات
الجزء الثاني

الموضوع — الصفحة

* * * * *